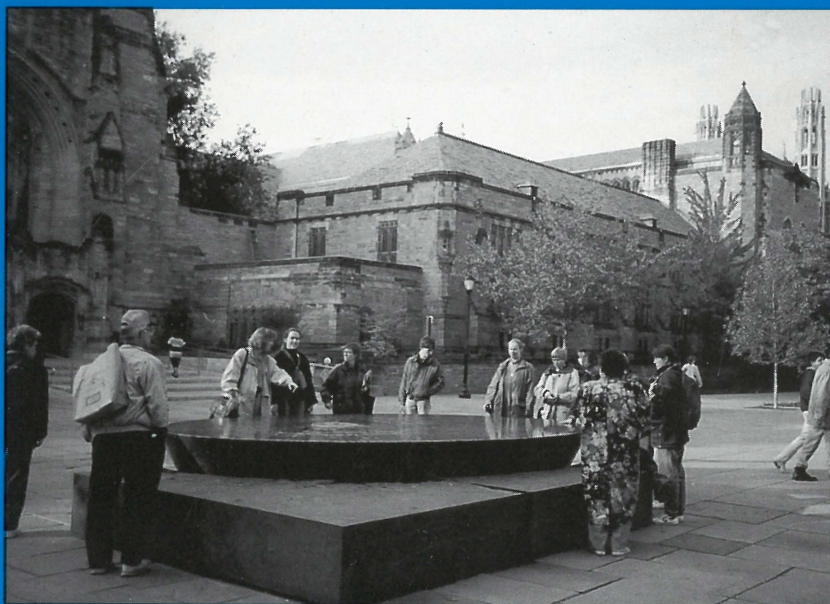


TEOL- *information*



Nr. 9 februar 1994

*Det teologiske Fakultet
Københavns Universitet*

Indholdsfortegnelse

| | |
|---|----|
| Siden sidst Af dekan Professor Jens Glebe-Møller | 5 |
| Biskop dr.theol.h.c. Hans Martensen Af lektor Peder Nørgaard Højen | 7 |
| Biskop dr.theol.h.c. Bertil Wiberg Af Professor Niels Hyldahl | 9 |
| Kirkens første Bibel Af professor Mogens Müller | 11 |
| Aktuel fransk filosofi Af adjunkt Carsten Pallesen | 15 |
| Niels Hyldahl om den ældste kristendoms historie Af rektor emeritus Bent Noack | 20 |
| Center for Kunst og Kristendom Af professor Steffen Kjeldgaard Pedersen | 24 |
| Guds rige på latinamerikansk Af cand.theol. Bente Lybecker | 26 |
| Selvpræsentation Af afdelingsleder Bruce Kirmmse | 30 |
| Debatten om Dødehavsteksterne Af professor Niels Hyldahl | 34 |
| En tilføjelse til en nylig udgivet introduktion Af Ph.d.-stipendiat Peter K. Westergaard | 38 |
| Rejsen til Amerika Af lektor Lone Fatum | 43 |
| Kalender for forårssemestret 1994 | 48 |

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:

Birthe Andersen,
Teologisk Fællesafdeling,
Købmagergade 44-46, 4. sal,
1150 København K.
Tlf. 35 32 37 00

Ansvarshavende redaktør:
Dekan Jens Glebe-Møller.
Redaktion: Niels Peter Lemche

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: 2500.

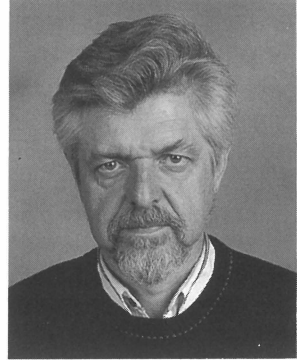
Forside: Yale University. Women's Table. Til minde om kvinders adgang til universitetet i 1969. Siden er kvindeandelen vokset støt, hvad der fremgår af en talrække, der snor sig som en spiral over bordpladen under en dug af rislende vand.

Foto: Tina Hansen Salling

Siden sidst

*Af dekan professor Jens Glebe-Møller
Institut for Systematisk Teologi*

Siden sidst har Københavns Universitet fået vedtaget sin statut i overensstemmelse med universitetsloven. Og vi er i fuld gang med at implementere, som det hedder, den nye lov. Som jeg skrev sidst er ledernes beføjelser blevet væsentligt forøget. Der er stadig sager, som skal forelægges og behandles i Fakultetsrådet og andre organer. Men hvis ikke det var et fuldtids-job at være dekan tidligere, så er det i hvert fald blevet det nu - selv ved et lille fakultet som vort. Til de store sager hører administrationen af budgettet, som nu indebærer den finesse, at størsteparten - hos os ca. 10 mill. - er direkte afhængige af kandidatproduktionen. Kort sagt: Færre kandidater, færre penge! Og hvis nogen skulle tro, at flere kandidater end forventet giver flere penge, så har undervisningsministeriet allerede varslet, at det nok skal finde tilsvarende besparelser andre steder! I øvrigt er det Universitetet som sådan, der skal fordele budgettet mellem fakulteterne - nu 6 i alt efter oprettelsen af et juridisk fakultet.



Det er nu lovfæstet, at dekan og prodekan vælges for fire år ad gangen. Ved fredsvalg i december valgtes undertegnede og Niels Peter Lemche som henholdsvis dekan og prodekan.

Ellers har Lene Sjørup fået konfereret Ph.d.-graden for afhandlingen *Enhed med Altet. Om kvinders religiøse erfaring*. Og Bente Lybecker har ved universitetets årsfest modtaget guldmedalje for den afhandling, som hun skriver om inde i bladet. Ved årsfesten promoverede Det teologiske Fakultet to æresdoktorer, nemlig bisperne Wiberg og Martensen, som også præsenteres på de følgen-

de sider. Æresdoktorgraden tildeles i følge Doktorbekendtgørelsen »forskere, der skønnes i den grad at have gjort sig videnskabeligt fortjent, at det findes naturligt at hædre dem med den højeste videnskabelige grad«. De to bisper har herefter ret til at anvende betegnelsen doctor theologiæ honoris causa (h.c.).

Der er som sædvanligt blevet undervist og forsket flittigt i efterårssemestret. Og aflagt eksaminer. Tolv blev kandidater i perioden fra 1.4.93 til 30.9.93, men et større antal kan forventes at blive færdige ved januareksamen.

En række lærere har gæsteforelåst ved universiteter i udlandet, og adskillige af vore lokale Lutherforskere har deltaget i en kongres

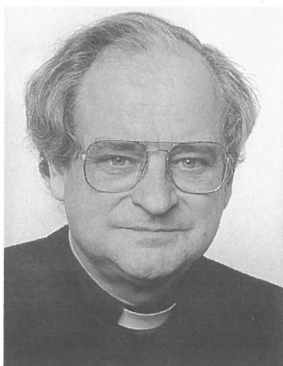
i USA. USA var også målet for en vellykket studenterekskursion, som Lone Fatum fortæller nærmere om. Og så er vi nu i færd med at indskrive Ph.d.-studerende efter den nye bekendtgørelse, som bl.a. indebærer, at de studerende skal have undervisningsopgaver. Bare de nu også får tid til at skrive deres afhandling!

Vi er også gået i gang med at skrive en Yearbook, der fortæller vore udenlandske kolleger og søsterinstitutioner, hvad der sker af spændende ting hos os. Internationaliseringen griber jo om sig - selv om teologi som bekendt altid har været et internationalt studium.

Dette var lidt om, hvad der er foregået i efterårssemestrets løb. Læs selv videre!

Hans L. Martensen

*af lektor Peder Nørgaard-Højen
Institut for systematisk Teologi*



Den ene af årets to teologiske æresdoktorer er den katolske biskop i Danmark, *Hans L. Martensen*. Fra sin ungdom og tidlige manddomsår styrede han mere mod en videnskabelig end mod en kirkelig karriere, men den kendsgerning, at han i snart 30 år har været biskop, og at hans videnskabelige indsats nu hædres med den teologiske æresdoktorgrad, viser tydeligere end meget andet, at han livet igennem har evnet at forene teologisk forskning med kirkelederskab. Kirkelig aktivitet er for ham utænkelig uden teologisk refleksion, så lidt som denne giver me-

ning uden for dens kirkelige sammenhæng.

Umiddelbart efter studentereksamen indtrådte Hans Martensen 1945 i Jesuiterordenen, og i de næste 20 år viede han sig teologiske, filosofiske og litterære studier i London, München, Frankfurt/Main, Münster/Westfalen, København (hvor han 1963 blev cand. mag.) og endelig Rom, hvor han tilbragte to år ved det pavelige universitet Gregoriana for at studere Martin Luthers kristologi. Undervejs blev han 1956 præsteviet.

Det er i sig selv bemærkelsesværdigt, at en jesuiter teolog giver sig i kast med Luthers teologi, men det er kendetegnende for Martensens åbenhed og ireniske sindelag, at han gør det. Han hører til den generation af katolske teologer, for hvem den traditionelle skillelinie mellem de kristne konfessioner ikke længere er så selvfølgelig, som den historisk og i den kontroversteologiske polemiks perspektiv ofte har været. Det egentlige kirkelige nybrud skete med gennemførelsen af Det andet Vatikanerkoncil (1962-1965), hvis kode-

ord blev *aggiornamento* (ajourføring) af kirken i dens forhold til den moderne verden, kultur og teologi. Netop kort før afslutningen af dette kirkemøde blev Martensen bispeviet, i øvrigt som en af den katolske verdens yngste biskopper.

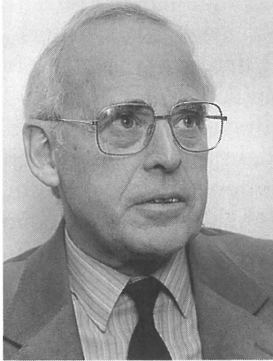
Hans Martensen har både før og ikke mindst efter sin bispe-udnævnelse været teologisk særdeles aktiv, og der foreligger en lang række danske og fremmedsprogede, videnskabelige publikationer i form af artikler og bøger fra hans hånd. Allerede i de unge år viede han sig studiet af Søren Kierkegaard og som sagt ikke mindst Martin Luther, til hvem han livet igennem har haft et særligt og for en katolsk kirkeleder bemærkelsesværdigt forhold som biskop og økumenisk teolog. Overraskende (men for Martensen kendetegnende) kan det måske forekomme, at han som valgsprog for sit virke som katolsk biskop valgte et citat fra Luther: *Crux probat omnia* (korset prøver alt, er altings prøve). Hans teologiske skribentvirksomhed viser ham som en dialogens og forsoningens skikkelse dog aldrig sådan, at han går på kompromis med det, han anser for at være sandheden. Han er derfor centralt placeret i den økumeniske samtale og har siden 1970 været medlem af Det pavelige Råd for kristen Enhed, der fastlægger de overordnede principper for Roms deltagelse i den økumeniske bevægelse. Ligeledes har han fra begyn-

delsen i 1967 været medlem af den internationale luthersk-katolske dialogkommission, hvis katolske formand han har været i mange år, og han regnes faktisk i dag for at være en af Romerkirkens fremmeste økumeniske teologer.

Men også på flere andre områder har Martensen givet et vægtigt teologisk bidrag, der har vakt opmærksomhed både herhjemme og i udlandet. Det gælder således dåbsteologien, som han har fremstillet i to omfattende bind, hvoraf det ene også er oversat til fransk. Ligeledes har nadveren og det kirkelige embede været genstand for Martensens teologiske overvejelser, som han har publiceret i danske og ikke mindst udenlandske fagtidsskrifter. Inden for de senere år har han tillige skrevet en afhandling om kristentroens forhold til forestillingen om reinkarnation, og en omfattende kommentar til Nicænum er under udarbejdelse.

Som den udpræget økumenisk orienterede teolog han er, retter Martensen hovedsageligt sin opmærksomhed mod spørgsmål, der spiller en afgørende teologisk rolle i forholdet mellem konfessionerne. Han gør det med en for ham typisk lærdom, åbenhed og evne til at bane nye veje. Man kan være enig i hans standpunkt eller ej; til stillingtagen udfordrer det altid, fordi det er så teologisk centralt og så velunderbygget og velargumenteret, som tilfældet er.

Biskop, dr. theol. h.c. Bertil Wiberg



Bertil Wiberg er født den 18. juni 1927, blev cand. theol. fra Københavns Universitet 1952 og erhvervede allerede som studerende guldmedalje for sin besvarelse af en prisopgave i faget Ny Testamente om Jesu lignelser, som i 1954 blev udgivet som bog. Han har været en højt værdsat censor ved teologisk kandidateksamen i København og Århus lige siden 1976. Siden 1977 har han været medlem af Det danske Bibelselskabs bestyrelse, indtil for nylig som næstformand.

Efter adskillige års virksomhed som præst, herunder også som provst for Ods og Skippinge provsti

*Af professor Niels Hyldahl,
Institut for Bibelsk Eksegese*

i Roskilde stift 1969-77 og som domprovst i Roskilde 1977-80, blev han valgt til biskop i Roskilde stift i 1980.

Foruden bogen om *Jesu lignelser* har han skrevet artikler i *Dansk Teologisk Tidsskrift*, været bidragyder til *Gads Danske Bibelleksikon* 1965-66, til *Bibelen som helligskrift* (radiogrundbog) 1969 og til Politikens *Bibelen i kulturhistorisk lys*, bind 7, 1970, hvor han skrev om de synoptiske evangelier. Han har desuden været medudgiver af og medarbejder ved *De apostolske Fædre* 1985, været udgiver af bogen *Bistum Roskilde und Rügen* 1987, skrevet om oversættelsen af *Det nye Testamente af 1819* i Leif Grane-festskriftet 1988 og i årene 1986-92 været medredaktør af og medarbejder ved den nytestamentlige del af den nye *Bibeloversættelse* 1992, hvor han især har beskæftiget sig med oversættelsen af de paulinske breve.

Retteligt burde Bertil Wiberg have været tildelt den teologiske æresdoktorgrad allerede i forbindelse med Københavns Universitets årsfest november 1992, men

det var vanskeligt at forberede dette i tide, da anledningen: udgivelsen af den nye Bibeloversættelse den 8. november 1992, bag hvilken Bertil Wiberg har været en drivende kraft, ikke kunne forudsættes med tilstrækkelig sikkerhed.

Overskuer man Bertil Wibergs videnskabelige arbejde især inden for faget nytestamentlig eksegesis fra hans besvarelse af universitetets prisopgave indtil afslutningen af den nye Bibeloversættelse - et arbejde, der strækker sig over 40 år - må man imponeres både over kvaliteten af hans arbejde og over udviklingen i hans forståelse af faget. Vel var prisopgavebesvarelsen overvejende forskningshistorisk orienteret; men sådan var opgaven efter den tids sædvane også formuleret. Til gengæld vidner afhandlingen i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 21 (1958) om selvstændig fordybel-

se i det stadig den dag i dag aktuelle problem om forhærdelsestanken i Det nye Testamente. I afhandlingen om 1819-oversættelsen af Det nye Testamente har Bertil Wiberg på forbilledlig måde gjort rede for tilblivelsen og karakteren af den danske guldalders »klassiske« version af det Nye Testamente. Frem for alt har han gennem sit arbejde med den nye Bibeloversættelse ydet uvurderlige bidrag til denne oversættelses form og indhold.

Alt hvad Bertil Wiberg har ydet af videnskabeligt teologisk arbejde, har niveau, og både helhed og detalje er ydet skyldigt hensyn.

Ved Københavns Universitets årsfest den 18. november 1993 blev Bertil Wiberg efter indstilling fra det teologiske fakultet udnævnt til dr. theol. h.c.

Kirkens første Bibel

*Af professor Mogens Müller
Institut for bibelsk eksegese*

Med den nye Alterbog har Det gamle Testamente fået en fast plads i Folkekirkenes gudstjeneste. Det rejser en række spørgsmål om, hvad Det gamle Testamente er for kirken. Først og fremmest er der det teologiske spørgsmål, hvordan man kan læse jødedommens Bibel, uden at der kommer jødedom ud af det. Her er det nyttigt og nødvendigt at gøre sig klart, med hvilke forudsætninger de første kristne læste deres Bibel, dvs. Det gamle Testamente. Eller udtrykt på en anden måde: Hvordan blev det en kristen bog i kirkens hænder? For selv om vi ikke kan overtage deres læsning og tolkning, kan vi heller ikke se bort derfra. Vi kan ikke bruge Det gamle Testamente ved en kristen gudstjeneste uden at aflægge regnskab for, hvordan vi læser det.

Vi står her over for bibelsk teologisk grundproblem. Forlegheden har været stor. Så stor at man undertiden har givet op og teologisk holdt sig til Det nye Testamente alene. Det gamle Testamente kunne så stå som et vidnesbyrd om det israelitisk-jødiske



folks religionshistorie og dermed som forståelsesbaggrund for Det nye Testamente. Men dermed har man overset den kendsgerning, at jødedommens hellige skrifter i over hundrede år var kirkens eneste Bibel. Jødedom og kristendom kan således indtil omkring midten af det 2. århundrede e.Kr. beskrives som to tolkningsfællesskaber, der hver især var konstitueret af deres forskellige måde at læse den samme Bibel på. Det gamle Testamente er Kirkens første Bibel og derfor Bibel i en anden forstand end Det nye Testaments skrifter nogensinde kan blive det.

Foruden dette er der også spørgsmålet, hvorledes jødedommens Bibel så ud på det tidspunkt, hvor den kristne kirke opstod. For når den tradition, som den lutherske kirke skabte og lever i, har fastholdt, at Det gamle Testamente var den hebraiske udgave, som jødedommen havde overleveret, skete det ud fra en overbevisning om, at netop sådan var det, at Bibelen havde set ud for Jesus og apostlene. Men her volder allerede Det nye Testamente problemer. For i de nytestamentlige skrifter er det tydeligvis slet ikke altid den hebraiske bibeltekst, der ligger til grund, men langt oftere den græske oversættelse af jødedommens Bibel, der blev til i Egypten i det 3. og 2. århundrede f.Kr., den såkaldte *Septuaginta*.

Den bedste illustration er Esajas' Bog kap. 7 vers 14, hvor den hebraiske tekst taler om en ung kvinde, den græske om en jomfru. Dette skriftsted citeres i sidstnævnte udgave i Matthæusevangeliet kap. 1 vers 23 som en profeti om, at Jesus skulle fødes af en jomfru. I tidligere oversættelser inddrog man derfor den græske tekst, når man skulle gengive Esajas-stedet, men med 1992-oversættelsen, der overhovedet i højere grad holder sig til den hebraiske tekst, er denne tradition brudt (jvf. noterne til Esajas-stedet i oversættelserne fra henholdsvis 1931 og 1992). Men dermed kommer der til at mangle en mellemregning. For Matthæusevangeliet citerede jo

ikke galt. Og det kan slet ikke komme på tale at rette Matthæusevangeliets tekst ind efter Esajasbogens ordlyd, også fordi hele pointen dermed ville forsvinde. At man i andre tilfælde, uden at gøre opmærksom på det, oversætter Septuagintas tekst og ikke den hebraiske - det sker f.eks. i 5. Mosebog kap. 32 v. 8-9 - er kun med til at dokumentere problemet.

Selve Det nye Testaments tekst gør altså, at vi bliver nødt til at interessere os for Septuaginta. Den har ellers levet en Askepot-tilværelse i bibelforskningen. Således blev den allerede vraget af kirkefaderen *Hieronymus* (347/48-420) som grundlag for hans latinske oversættelse, den som langt senere fik navnet *Vulgata*. Og i de reformatoriske kirker kom den med det samme til at stå i skyggen af den hebraiske Bibel. For det første, fordi den jo var en oversættelse og derfor andenhånds i forhold til den hebraiske tekst. For det andet, fordi den som oversættelse betragtet er ujævn og mange steder alt andet end nøjagtig. Derfor blev den i reglen kun brugt, når man stødte på forståelses- og andre vanskeligheder i den hebraiske bibeltekst.

Men denne holdning til Septuaginta lader sig ikke længere oprettholde. Også i dette spørgsmål har Dødehavsrullerne skabt en ny situation. For disse og senere tekstfund i Judæas ørken har givet os adgang til hebraiske bibelhåndskrifter, der viser, at den hebraiske

bibeltekst på dette tidlige tidspunkt endnu til en vis grad var i støbeskeen. Med andre ord: Dens ordlyd lå endnu ikke helt fast. Det kom den faktisk først til på et langt senere tidspunkt. Men de samme tekstfund har tillige bragt græske bibelhåndskrifter fra samme periode for dagens lys. Og i hvert fald i ét tilfælde, nemlig i en udgave af Tolvprofetbogen, har man fundet tydelige rettelser, der skal tjene til at tilnærme den græske tekst til den hebraiske.

Men var det, der siden blev Det gamle Testaments bøger, ikke skrifter, der én gang for alle forelå færdige fra deres forfatters hånd, men resultatet af en overleveringsproces, der endnu var i gang henimod vor tidsregnings begyndelse, så får det pludselig en helt anden betydning, i hvilken skikkelse kirken overtog jødedommens Bibel. Det rejser på en ny måde spørgsmålet om Septuagintas betydning. Denne oversættelse blev nemlig i samme tidsrum for store dele af den græsktalende jødedom selve Bibelen. Og hvor den adskiller sig fra den hebraiske tekst, kan det i mange tilfælde tages som udtryk for, at vi her står over for et andet trin, undertiden også et ældre, i den gammeltestamentlige traditionsstrøm. Det giver her ingen mening at spørge, hvad der så er den »rigtige« tekst. Den blev så at sige »rigtig« ved at blive brugt.

Alt dette må også ses i sammenhæng med den nye forskningsretning inden for gammeltestamentlig

videnskab, som ikke mindst gør sig gældende ved Københavns Universitet (Niels Peter Lemche, Thomas L. Thompson, John Strange, Frederick H. Cryer). For her fokuseres opmærksomheden på det aktuelle sigte med den endelige redaktion af de forskellige gammeltestamentlige forfatterskaber snarere end på den historie, som de fortæller. Således betragtes de først og fremmest som kilder til den tids jødedom, hvori de forskellige overleveringer fandt deres endelige form. Som Thomas L. Thompson prægnant har udtrykt det: »Det var ikke Israel, der skabte Det gamle Testamente, men det var Det gamle Testamente, der skabte Israel.«

De nærmere omstændigheder omkring tilblivelsen af jødedommens Bibel og den hebraiske teksts historie kan jeg ikke komme ind på her. Det samme gælder den legendedannelse omkring tilblivelsen af den gamle græske oversættelse af Moseloven, som satte ind i jødedommen allerede i det 2. århundrede f.Kr., og som kristne teologer overtog og udbyggede i det 2., 3. og 4. århundrede e.Kr. Alt det har jeg forsøgt i bogen »Kirkens første Bibel«, som blandt andet rummer den mellemregning, som mangler i nogle af de tilfælde, hvor Det nye Testamente ikke citerer Det gamle Testamente »korrekt«.

Men dette stykke historie kan ikke undgå at få konsekvenser. For det betyder, at man ikke længere kan feje den græske udgave af jø-

dedommens Bibel af bordet med den begrundelse, at den blot er en oversættelse. Tværtimod er dette kapitel i Det gamle Testaments teksthistorie med til at kaste lys over de tidligste kristnes bibelbrug og dermed også over den rolle, som denne del af Bibelen kan spille i en gudstjenestesammenhæng. For det gør det klart, at Det gamle Testamente i princippet må være jødedommens Bibel, *sådan som den optræder i Det nye Testamente*. Jeg vil her påstå, at som første del af den Bibel, hvis anden del er Det nye Testamente, er det mest nærliggende at vælge Det gamle Testamente

i den skikkelse, som det fik i Septuaginta. Det er ganske vist næsten en utanke i lyset af den hidtige forskningstradition og de(t) fremherskende bibelsyn. Men det, der i disse år sker inden for gammeltestamentlig forskning, kan meget vel vise sig at vende op og ned på det hele, også i dette spørgsmål. Jeg kan godt forestille mig, at den næste bibeloversættelse for Det gamle Testaments vedkommende vil lægge Septuaginta til grund.

I februar udkommer bogen »Kirkens første Bibel« på Forlaget Anis (152 sider)

Aktuel fransk filosofi

af adjunkt Carsten Pallesen
Intitut for Systematisk Teologi

Indledning

Begrebet »fransk filosofi« har i den almindelige bevidsthed ofte haft status som åndrig, men ikke helt pålidelig sammenlignet med angelsaksisk og tysk filosofi.

Denne gængse opfattelse er nok mindre gyldig i dag end tidligere. I de sidste årtier er der foregået en betydelig udveksling mellem engelsk, tysk og fransk tænkning ikke mindst via USA, hvor mange af de kendte franske navne virker. Tilbage bliver dog de forskelle, som har at gøre med tradition og sprog. Sprog- og traditionsforskelle er imidlertid af mange grunde foranderlige; først og fremmest ændrer tiden sig, nye problemer og udfordringer trænger sig på, og udvekslingen af viden og information foregår hurtigere og ad nye veje end tidligere.

Fransk filosofi bliver i dag ofte kendt via engelske oversættelser. Et filosofisk værk er vanskeligt at oversætte, eftersom det ny sprogs terminologi er præget af andre traditioner end originalens. Konventionelle betydninger destabiliseres i den internationale udveks-



ling; det kræver en stadig gentil-egnelse af de etablerede begrebs-sprog.

Bevidstheden om begrebers og betydningers foranderlighed er blevet skærpet i fransk filosofi efter 1968. Det kommer til udtryk hos de to for øjeblikket mest kendte tænkere fra denne periode, Jacques Derrida og Michel Serres (begge født 1930), som kan siges at repræsentere spændvidden i aktuel fransk filosofi. Der er tale om to så forskellige filosoffer, at de kan opfattes som modsætninger. Serres har baggrund i matematik og videnskabshistorie og i Leibniz' filosofi; Derrida har sit filosofiske udgangspunkt hos Husserl og Heidegger og i den humanvidenskabelige sfære: litteratur, sprogfilosofi, psykoanalyse etc.

I 1991 udgav Serres værket *Le Tiers-Instruit* (den oplyste tredie-part), som er et filosofisk-teologisk essay om »den tredie person«, som forener jeg'et og du'et, den første og den anden person.

Det traditionelle åndsbegreb f.eks. hos Grundtvig og Hegel er belastet både i teologien og filosofien og har været undgået hos moderne teologer og filosoffer. Dette flertydige og svigefulde ånds-begreb har Serres søgt at oversætte, omskrive og genfortolke ud fra nutidens bevidsthed.

I 1993 udgav Derrida værket *Marx' spøgelse*, hvori han formulerer spørgsmålet om forholdet mellem etisk og politisk retfærdighed. Med udgangspunkt i en *jeg-*

du-etik (Lévinas) rejser Derrida spørgsmålet om social og økonomisk retfærdighed i et aktuelt perspektiv, som udvider jeg-du-filosofiens horisont. Samfundet og dets institutioner som f.eks. retten og økonomien udgør et formidlingsled mellem »den første« og den anden person». Således fortolkede Hegel åndsbegrebet, og Marx videreførte denne ansats trods sin kritik af Hegel. Hegels forsoning var (kun) et ideal; for Marx gjaldt det om at realisere idealet. De højrehegelianere, som dengang hævdede, at «historien var slut», forvekslede idealet med virkeligheden, mente Marx. De brugte åndsbegrebet til at tilsløre modsigelserne med. Derrida kritiserer Fukuyama: *Historiens ende og det sidste menneske* (1992) som en moderne pendant til højrehegelianerne. De kommer for nemt frem til forsoningen (historiens slutning), hvor alle modsigelser og uligheder er ophævede i gensidig anerkendelse, mener Derrida. Marx' ånd skal derfor atter påkaldes.

Serres og Derrida er på forskellig måde optaget af en ny formulering af fænomenet *ånd*, *Geist*, *esprit* (folkeånd, Europas ånd, marxismens ånd, Helligånden etc.) i et globalt politisk perspektiv. Åndsbegrebet er aldrig kun politisk, men drejer sig for begge om den helhed, som er på spil i enhver fortolkning.

Det samme og det andet

Forståelsen er altid ude på helheden, men helheden foreligger ikke på forhånd. Den skal først tilvejebringes gennem et fortolkningsarbejde. Der består en fundamental spaltning mellem det samme og det andet, tiden og dens forandring, den første og den anden person, herren og slaven etc. Disse spaltninger og modsigelser rejser spørgsmålet om helheden, retfærdigheden og meningen.

Det traditionelle åndsbegreb tages op af Serres og Derrida ud fra spaltningen mellem det samme og det andet. Det sker metodisk ved genbeskrivelse og fortolkning af traditionen i lyset af den aktuelle situation. De forestiller sig ikke en videnskabelig helhedsløsning, som overflødiggør filosofien, som Hegel og Marx gjorde, men et uafslutteligt fortolkningsarbejde.

Fortolkningsarbejdet kan ikke betragtes som et blot metodisk problem, der kan løses uden hensyntagen til indholdet. Jo mere filosofierne fokuserer på traditionens tekster og på begrebernes ustabile væsen, jo mere dunkel fremtræder deres tænkning undertiden.

Dunkelhed er ikke nogen dyd, men kan være et uomgængeligt vilkår for en filosofi, der ikke blot vil være filosofihistorie, men med Hegel vil være samtidig, »*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*«. De udfordringer, som møder samtidens tænkning, har ofte hverken været beskrevet eller navngivet tidligere.

Opgaven består bl.a. i at benævne tidens ånd og dens spøgelse.

Bevidstheden om tidens foranderlighed skærper en »eksegetisk« bevidsthed om sproget og om afhængigheden af traditionens tekster. Det har den moderne filosofi til fælles med teologien.

Fortolkningsproblemet i samtidens filosofi afgrænser sig ikke blot til det blot metodiske, som består i at afdække en sag som et system af kendsgerninger, som man skræller en appelsin.

Det er nemlig omstridt, hvad sagen er, hvad slags virkelighed f.eks. etiske, politiske og religiøse spørgsmål repræsenterer, og hvordan disse komplekse fænomener lader sig benævne på en velkommen måde.

Tvedragten mellem tænkningen og sproget

Tiden forandrer sig og med den filosofien. Tidens forandringer spores i sproget hos væsentlige tænkere, siger Heidegger. Tænkningen sætter »umærkelige furer i sproget« som en plov, der pløjer en mark (Heidegger: *Über den Humanismus* p. 47). Disse furer eller mærker vil for det umiddelbare blik fremtræde som »mærkelige« og sære.

Denne særhed på grænsen til det dunkle har at gøre med en »tvedragt«, som opstår mellem sproget og tænkningens sag. Tænkningens sag er altid at sige det samme, hvilket ikke kan ske ved blot at gentage det selvsamme med de samme

ord. Den må indlade sig på at tænke det allerede sagte med henblik på at kunne sige det samme igen. Tænkningen er historisk, hvis den lever op til fordringen om at være samtidig, »at være sin tid fattet i tanken«. Den tænker »det samme« (den foranderlige verden) som begivenhed. Således kan Heidegger på linje med Hegel siges at udlægge den aristoteliske idé om »tænkningen, der tænker sig selv i det tænkte« f.eks. i *Det ny Testamente*, *Hamlet* eller i *Det kommunistiske Manifest*. Det tænkte er altid materielt bundet f.eks. i traditionens hovedværker. På den baggrund bliver tænkningens sag bestemt hos Heidegger som »eksegese« »mindre filosofi ... mindre litteratur, men mere pleje af bogstaven« (ibid.). Forholdet mellem »det samme« og »det andet« er en tvedragt mellem indholdet (sagen) og formen (sproget), som tænkningen må vove sig ind i. Flugten ind i gentagelsen er derimod ufarlig; faren, der er forbundet med den vedkommende tænkning, er til gengæld hhv. *tvedtydigheden* (det dunkle) og *tvisten*, som begge er ødelæggende.

Hamlets og Kommunismens spøgelse

Tvedragten mellem det samme og det andet hidrører som nævnt fra den helhed, som filosofien foregriber uanset om den kaldes *subjektet*, *væren*, *Gud* eller *staten*. Den viser sig i spørgsmålene om retfærdighed og om »hvordan tiden er« og »hvordan det går«. Derrida svarer

i det nævnte værk på spørgsmålet om tiden med Hamlets ord, at »tiden er af led«: »*The thime is out of ioynt: Oh cursed spight / That ever I was borne to set it right.*«

» Bortset fra kritikken af Fukuyama påkalder Derrida sig Europas spøgelse (kommunismens og Hamlets) som et modtræk imod visse katolske elementer i planerne om Europaunionen, som ser en kristen superstat i det ny Europa (p. 105). Desuden er anliggendet som antydnet at fastholde etikken i et globalt politisk perspektiv.

Over for neoliberalismens ideolog, Fukuyama, fremdrager Derrida Marx's kritik af modsigelserne i verdensøkonomien og hans fordring om at ændre historiens gang. Derrida vil genopdage Marx' kritik, men ikke den marxistiske dogmatik eller videnskab. Derridas anliggende er ikke at afpolitisere Marx, men at lade hans fordring om at forandre verden, *to set it right*, blive hørt. Uden Marx ingen fremtid, uden kravet om forandring i verden ville historien virkelig være slut, hævder Derrida.

Hamlets forbandelse (*cursed spight*) er den fordrings forbandelse, der pålægger ham *to set it right*. Derrida udlægger altså Hamlet ud fra spørgsmålet om *at være eller ikke være* ansvarlig for tidens manglende retfærdighed (p. 49). Derridas fortolkning ender i en tilslutning til Marx' krav om at overgå fra fortolkningen af verden til forandringen af den. Marx har al-

drig været mere aktuel end nu, mener Derrida (p. 35-36).

Bogen indledes med Hamlet på Kronborg; i en note sender Derrida en varm hilsen til Danmark, som han kalder »hatten på Europas hoved« og Kronborg som blomsten i

hatten. Danmarks tvivl i forbindelse med Maastricht opfatter han ikke så meget som en modstand imod Europa, men snarere som udtryk for, at Danmark sammen med England også orienterer sig i andre retninger.

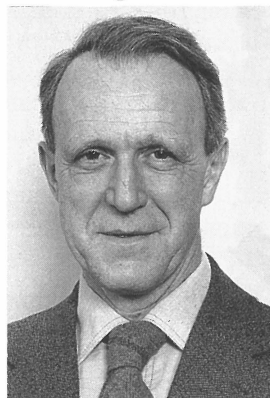
Niels Hyldahl om den ældste kristendoms historie

*Af rektor emeritus Bent Noack
Løgumkloster*

At skrive den ældste kristendoms historie er et dristigt foretagende. Ikke så, at bøger der sætter sig for at behandle det emne er temmelig sjældne og i hvert fald her til lands et særsyn. Som Hyldahl selv siger, er det strengt taget mere end en enkelt kan spænde over. Han betragter da heller ikke sit arbejde som udtømmende.

Alligevel må vi være glade for at den bog er kommet, og at den er skrevet af een mand. Så får man nemlig ikke bare historien, men også denne historikers syn på den, mens man i et samleværk af en række forskere får fremstillet, hvad der er forskningens resultater og status for øjeblikket; når en gruppe specialister behandler hver sin periode og hver sit delemne, har et grundlæggende syn på emnet og på det behandlede tidsrum svært ved at komme til orde. Det har det ikke i Hyldahls bog.

I den skal sammenhængen mellem den antikke jødedom og den ældste kristendom påvises og klarlægges og skildres, og det vel at



mærke som en forbindelse der simpelt hen udgør den ældste kristendom og som præger kristendommen hele kirkehistorien igennem og må gøre det også i dag. Det er ikke et statisk forhold der skal skildres, men et dynamisk forløb.

Det forløb strækker sig over 350 år, fra omkring 200 f.Kr. til midten af det 2. årh.e.Kr. Det falder naturligt i fire dele: Den antikke jødedom, Jesus, Aposteltiden og Den efterapostolske tid.

Selv om Hyldahl udtrykkeligt siger at han ikke vil have den ældste kristendoms historie »reduce-

ret« til tidshistorie, skal tidshistorien med som baggrund og grundlag for den kristendom som fremstod i jødedommen. Det gælder de religiøse, kulturelle, sociale og politiske forhold, som gjorde at jødedommen fik den udformning som den havde på Jesu og apostlenes tid. Tidshistorien får også sit i forskellige afsnit i de tre andre dele, men ikke fremstillet i sammenhæng, som det sker med den jødiske del af tidshistorien. Det er den jødedom som Jesus levede i og som apostlene måtte forholde sig til, som der skal gives en fremstilling af.

Denne tidshistoriske dels afgrænsning bagud er givet med påstanden om at »jødedommen blev til i den seleukidiske og makkabæriske tid af det jødiske folks historie«, og at den jødedom væsentligt forblev den samme i den periode som behandles her.

Der er nok ingen som vil bestribe at kristendommen blev til i den jødedom som her er skildret. Til gengæld er der nok ikke mange som vil kalde det »en historisk betragtning«, at kristendommen ikke ville være blevet til, hvis ikke makkabæeropstanden havde reddet det jødiske folk og dets religion fra undergang.

Anden del hedder kort og godt »Jesus«. Efter en tidshistorisk oversigt i første afsnit kommer den til selve emnet med andet afsnit, »Problematikken vedrørende den historiske Jesus«; det kunne gerne have været overskriften over hele

denne del, for også de følgende afsnit handler om det. Men her ridses den problematik som særligt er Hyldahl om at gøre, op i form af en kort, men grundig og særdeles oplysende gennemgang af de vigtigste milepæle i forskningshistorien i vort århundrede, fra Wredes »Messiasgeheimnis« over formhistorien til redaktionshistorien.

Det gøres uden at det på forhånd er defineret hvad problematikken består i. Det behøves heller ikke; der er i hvert fald en god forklaring på det: Det er ikke den historiske Jesus i det hele taget det drejer sig om, det man kunne kalde historiciteten i det der er overleveret om Jesus, spørgsmålet om de enkelte beretningers og Jesusords troværdighed. Enkelthederne er ikke med for deres egen skyld, men kun for så vidt de kan bidrage til at svare på det grundlæggende spørgsmål: Hvem og hvad ville Jesus være? Derfor undersøges Johannes Døbers virksomhed og hans og dens forhold til Jesus og Jesu syn på Døberen, spørgsmålet om processen mod Jesus og hans korsfæstelse og om »påskebegivenhedernes forløb«.

Det er alt sammen spørgsmål som har optaget forskningen i langé tider. Der gives en grundig redegørelse for dem, også for grunden til at der må findes, eller i hvert fald søges! et svar på dem. Men det hele er samlet om eet bestemt: Vile Jesus være messias, og er hans vilje til at være messias kristendommens grundlag og indhold?

Dette »kristologiske« spørgsmål, som det kaldes, er det om at gøre at få drøftet og undersøgt, også for at afværge misforståelser og fejlopfattelser i vor tids holdning til Det gamle Testamente og jødedommen, og dermed dogmatiske vildfarelser som markionitisme, jødefjendtlighed og doketisme.

I aposteltiden, d.v.s. årtierne fra Jesu død til omkring år 70, er Paulus naturligvis den dominerende skikkelse, Paulusbrevene er de eneste virkelige samtidige og, de af dem der er ægte, autentiske kilder til den periodes kristne historie. Derfor er det undersøgelsen af Pauluses holdning til jødedommen og hans tro på Jesus som den korsfæstede og opstandne messias der er ledetråden i denne del. Men det er også Paulusbrevene som gør det muligt at undersøge og drøfte så centrale emner som periodens kronologi, apostelbegrebet, forholdet mellem »hebræere« »hellenister« i Acta, i den forbindelse også indledningsspørgsmål som Actas værdi som historisk kilde, og da først og fremmest judaismen, et udtryk som Paulus af alle nytestamentlige forfattere er ene om at bruge.

Her er Hyldahl på hjemmebane. Hans bog om »Die Paulinische Chronologie« fra 1986 er et selvstændigt og solidt grundlag for denne del af bogen. Men også i den anlægges det overordnede synspunkt på historien om den ældste kristendom: oprindelsen i jødedommen, dens forhold til jødedommen, og den udvikling der ender

med at »de kristne står som en af jødedommen fuldstændig uafhængig størrelse«, som bogens sidste ord lyder.

Så må det vigtigste afsnit i tredje del blive det om judaismen: Problemet om hvad judaisme betyder og indebærer, bliver bestemmende for, hvilke delemner der tages op under behandlingen af Paulus og aposteltiden i det hele taget. Det har ikke mindst Johannes Munck beskæftiget sig med i sine bøger om Paulus, og Hyldahl selv har også tidligere arbejdet med det. Når judaismen som jerusalemisk og antipaulinsk kristendom er manet i jorden, som Munck har gjort, og når den er påvist ikke at være kristendom overhovedet, men jødedom, som Hyldahl gør, er der endelig klar bane for spørgsmålet om Pauluses, den kristnes, forhold til jødedommen: Er han både kristen og jøde, det sidste ikke blot af afstamning og opdragelse, det siger sig selv at han er det, men er han det også af tro? Det kan han hævdes at være under den forudsætning at messiasforventningen er kernen i jødedommen.

Også fjerde og sidste del, der handler om den efterapostolske tid og tager Markion og modstanden mod ham med, har redegørelser for tidshistoriske forhold. At jødedom og kristendom endnu i denne periode ikke var to forskellige religioner, forfægtes med flere eksempler, bl. a. den johanneiske litteratur. Ledetråden gennem denne periode er atter kristendommens jødiske

oprindelse og den måde hvorpå den jødiske arv fastholdes i kristendommen. Overgangen fra den efterapostolske tid til den patristiske består ikke i den større og større distance til jødedommen, men i ændringer i »de kristnes status og sociale opsving«.

Ved at læse og studere denne bog får man et både bredt og dybtgående kendskab til det fag som Hyldahl er lærer i; det gælder både fagets emner og forsknings- og teologihistorien. Det er svært at pege på en bedre indføring end denne. Og så har den sin store fortjeneste i at lægge op til fortsatte undersøgelser og diskussion.

Det er ikke en lærebog med redegørelse for og oversigt over hvad der for øjeblikket menes om sagerne; for så vidt heller ikke en fuldstændig fremstilling af en bestemt størrelse i en bestemt periode. Det er en studiebog, og et oplæg til

drøftelse både af de enkelte emner, hele perioden som behandles, og ikke mindst det synspunkt som anlægges. Man skal ikke lade sig narre af titlen; det er nemlig ikke den ældste kristendoms historie som nu endelig er skrevet på dansk, men »studier til spørgsmålet om kristendommens tilblivelse«.

I sådan en samling studier vil der, selv om de er samlet i historisk rækkefølge og vil redegøre for sammenhæng og forløb, være emner der kommer til kort og kritiske spørgsmål som stadig må stilles.

De vigtigste er: Hvad forstår vi ved kristendom? Hvornår begynder kristendommen? Kan der tales om kristendom før Jesus død? Hvordan indgår Jesu liv på jorden i kristendommens historie, eller bedre: dens tilblivelseshistorie?

En så væsentlig og betydelig bog for teologistuderende af alle grader har vi ikke set i lange tider.

Center for Kunst og Kristendom

*Af professor Steffen Kjeldgaard-Pedersen
Institut for Kirkehistorie*

I 1991 blev *Center for Kunst og Kristendom ved Københavns Universitet* oprettet som en selvstændig institution med tilknytning til Institut for Kirkehistorie. Centrets hovedopgave er at udforske og at oplyse om samspillet mellem kunst og kristendom i fortid og nutid. Billedkunst, arkitektur, musik og digtning er de fire hovedområder i centrets virksomhed, og det er en bærende idé, at disse områder med fordel kan studeres i deres indbyrdes sammenhæng.

Med *Center for Kunst og Kristendom* er der skabt et forum, hvor den ofte overraskende vekselvirkning mellem kunst og kristendom og - i det perspektiv - også mellem de forskellige kunstneriske udtryksformer kan blive genstand for tværfaglige studier og drøftelser. Centret ser det netop som et af sine fornemste formål at formidle et nationalt og internationalt samarbejde mellem forskere fra fagområder, som allerede hver for sig bidrager til en belysning af forholdet mellem kunst og kristendom.

Den interesse, som centret er blevet mødt med fra fagfolks side, er overvældende og har været en væsentlig tilskyndelse til at holde fast ved »projektet«, som, så vidt vides, er enestående i sin art. Der er dog noget, der tyder på, at man også andre steder er ved at få øje på ideen, og som altid kan man befrygte, at pengemidlerne flyder rigeligere i det store udland. Centret er afhængigt af ekstern finansiel støtte, skønt det indadtil på universitetet bestemt ikke har skortet på velvilje. Støtten udefra er hidtil først og fremmest kommet fra Kirkeministeriet, men også Kulturministeriet har rakt en hjælpende hånd.

Selv om *Center for Kunst og Kristendom* så afgjort endnu kun har taget de første spæde skridt, er der alligevel sat noget i gang på forskellige områder:

1. Der er således planlagt en fuldstændig elektronisk registrering af de danske kalkmalerier. Dette arbejde kan betragtes som en videreførelse af Kalkmaleriregistranten.

2. Tre hymnologiske projekter er sat i værk: a) En fuldstændig

elektronisk registrering af de officielle danske salmebøger og salmebogstillæg siden Thomissøns salmebog fra 1569 er planlagt og påbegyndt; dette projekt ligger i forlængelse af Dansk Salmeregistrant. b) Centret deltager i og administrerer en fællesnordisk undersøgelse af salmen i de nordiske folks liv. c) En interview-undersøgelse af salmevalg og salmebrug, herunder melodivalg og -brug, ved gudstjenester og kirkelige handlinger i dagens Danmark er gennemført, og resultaterne vil blive publiceret i tidskriftet *Hymnologiske Meddelelser* (nr. 4 1993 og nr. 1 1994).

3. Centret har taget initiativ til og er i færd med at udbygge et forskernetværk inden for området *Liturgien og Kunstarterne i Middelalderen*. Med finansiel støtte fra *NorFA* arrangeredes i maj 1993 en nordisk workshop på Magleås Kursuscenter med deltagelse af 19 forskere fra forskellige fagområder; konferencens vigtigste bidrag og resultater vil blive publiceret, og en ny workshop er allerede planlagt.

Forskere med tilknytning til centret deltager regelmæssigt i *The International Congress on Medieval Studies* i Kalamazoo, Michigan, USA, og i 1994 vil centret

stå bag en session om liturgien og kunstarterne i middelalderen på den første internationale middelalderkongres ved School of History, University of Leeds, England.

4. Nils Holger Petersen, som forsker ved centret, oppebærer et toårigt stipendium fra Statens Humanistiske Forskningsråd og studerer receptionen af middelalderen i musikdramaer efter 1800. Eva Louise Lillie, som ved centret arbejder med danske kalkmalerier efter 1500, vil fra 1. juli 1994 oppebære et etårigt stipendium fra Carlsbergfondet.

5. Centret har endelig arrangeret studiedage for teologiske studenter og andre interesserede om emner vedrørende forholdet mellem kunst og kristendom. Om planerne for foråret 1994 kan man læse andetsteds i denne udgave af *TEOL-information*.

Center for Kunst og Kristendom har en bestyrelse på 7 medlemmer og et repræsentantskab, som for tiden omfatter 19 personer. Nærmere oplysninger om centret og dets virksomhed kan fås ved henvendelse til centrets sekretariat på Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, København K, telefon 35 32 36 23.

Guds rige på latinamerikansk

Præsentation af en prisopgave

Latinamerikas eskatologiske problem

Hvordan formulerer man begrebet om en historisk handlende Gud blandt et folk, der ingen historie har? Dette spørgsmål har i årenes forløb slået sig fast som det grundlæggende problem inden for befrielsesteologien. Den bedste indfaldsvinkel, man efter min mening kan tage i et forsøg på at besvare spørgsmålet, finder man ved at undersøge befrielsesteologernes brug af begrebet »Guds rige«. Man kan nemlig kun tale eskatologisk i kraft af at kunne tale historisk, og befrielsesteologerne taler i næsten enhver sammenhæng eskatologisk. Dette viser os, at befrielsesteologiens eskatologiske problem ikke er historismens med dens principielle uforenelighed af absolutte og relative sandheder, som vor egen tradition i høj grad bærer præg af, og hvis løsning ofte har været en opdeling af historien i to parallelt løbende processer, en profanhistorie og en frelseshistorie. *Befrielsesteologiens eskatologiske problem er alene det, at historien*

af Cand.theol. Bente Lybecker



simpelthen ikke eksisterer for flertallet af latinamerikanere og derfor må konstrueres for gudsrigets skyld. Gudsriget må have en historie at forholde sig til og udfolde sig i. Fordi historien således er gudsrigets forudsætning, bliver historiekonstruktionen befrielsesteologiens store frelseshistoriske projekt, hvis endemål er Guds riges gennembrud.

Guds rige som Guds egen historieskrivning

I Latinamerika betragtes Guds rige som en *operationel uaf-*

hængighedsutopi. »Operationel« betyder i denne sammenhæng, at utopiens praktisering er dens sandhedskriterium. Som teologisk kategori må Guds rige derfor betegnes som en *handlingskategori*. Det bemærkelsesværdige og ofte oversete ved befrielsesteologiens praxisdefinerede eskatologi er imidlertid, at selv om gudsrigets udfoldelse er afhængig af den menneskelige aktivitet (praxis), så er det helt og fuldt *Guds* grænseløse skabelse (poiesis). At man på denne måde kan betragte Guds rige som Guds egen historieskrivningsproces, er alene kristologisk begrundet. I befrielsesteologiens »kristologi fra neden« er Jesus af Nazareth manden, der *inkarnerer* Guds rige i dets sande indehavers, den undertrykte, protest. Enkelte befrielsesteologer taler ligefrem om »historiens inkarnatoriske struktur«, hvilket i al korthed vil sige, at Jesus er den realiserede utopi. Utopien bliver en historisk realitet, en »topi«, som kvalitativt inkarneret i den fattiges protest og i historieskrivningens realisering af mennesket. *Jesu frelsesgerning består derfor i, at han giver den identitetsløse en identitet i historieskrivningens mulighed.* Befrielsesteologerne henter inspiration til forbindelsen mellem menneskets identitet som *imago Christi* og historieskrivningens nødvendighed for at realisere denne identitet i den marxistiske teori om den selvrealiserende arbejder som historiens subjekt. Det interessante

i forbindelse med den teologiske oversættelse af denne idé er blot, at det her ikke er den fattige selv, der er subjekt for historiens genskrivning og sin egen realisering. For selv de mest radikale teologer er det altid Gud, der er det overordnede subjekt. Derfor kendes gudsrigets fravær altid som fravær af historie i marxistisk forstand. Ikke fordi Guds rige eller frelsen er identisk med historien, men fordi gudsrigets nærhed og frelsens tilegnelse altid må ske *igennem* historiens tilegnelse.

Historien som befrielsesteologiens grundsakramente

Erfaringen af en historisk handlende Gud kræver altså en historie, som denne Gud kan handle og frelse i. Derfor bliver historien befrielsesteologiens store sakramentale projekt. Kardinal Ratzinger er en af de kritikere, der har forvekslet historiens sakramentalitet med en guddommeliggørelse af historien. At der dog er tale om en sakramentalisering og ikke en teokrativering, viser især to kendsgerninger.

For det første fremgår det - ikke mindst af Jon Sobrinos kristologi - at Gud som historisk handlende opfattes som en proces, der bærer historien i sig, men som absolut ikke kan identificeres med historien selv. Modsat procesteologiens Gud »lokker« befrielsesteologien ikke historien frem via et utal af frem- og tilbageskridt. I befrielses-

teologien provokerer Gud historien frem gennem revolutionæren, som kun kan deltage i Gud, dvs. gøre sig til hans barn, ved at deltage i historien.

For det andet er intet af befrielsesteologiens begreber så gennemsyret og formet af den såkaldte »sakramentale tænkning« som netop historiebegrebet. Den sakramentale tænkning definerer sakramentet som noget, der ikke er i sig selv. Sakramentet lader sig *skabe* ved aktivt at bringe sin potentielle sakramentalitet til udtryk i retfærdighedsskabende handling. Kirken betegnes f.ex. som »historiens sakramente«, hvad, som nævnt, ikke betyder, at historien er Gud, men som læst i sammenhæng med den øvrige befrielsesteologiske logik kun betyder, at en deltagelse i historien - grundsakramentet - er kriteriet for enhver form for sakramentalitet, netop fordi praxis fungerer som gudsrigets sandhedskriterium.

Befrielsesteologi - en traditionel teologi?

Læser vi, som jeg i min prisopgave har foreslået, befrielsesteologien med udgangspunkt i dens implicite brug af historien som grundsakramente, finder vi en kombination af guddommeligt og menneskeligt, der ganske vist umiddelbart virker særpræget og provokerende, men som ved nærmere eftersyn rent faktisk viderefører velkendte teologiske forestillinger.

Først og fremmest viderefører den altovervejende del af befrielsesteologien den traditionelle katolske retfærdiggørelsesforståelse i den understregning af forholdet mellem nåde og handling. Hvor traditionel katolsk teologi ser den retfærdiggjortes vækst i retfærdighed som et resultat af Guds nåde, tolker befrielsesteologien konsekvent nåden pneumacentrisk som Åndens provokerende, dvs. revolutionerende, kraft, der driver befrielsen frem i den af Ånden igangsatte frelse/retfærdiggørelse i proces. Hermed bliver historien mere end noget andet »det synlige tegn på den usynlige nåde«. Og hvad der ikke er mindre interessant: Tridentinerkoncillets understregning af *sakramentets nødvendighed i forbindelse med retfærdiggørelsen føres af befrielsesteologernes brug af historien som grundsakramente ud i sin yderste konsekvens.*

En anden påfaldende ting, der kort bør anføres, er befrielsesteologiens markante *skabelsteologiske* træk, som hænger nøje sammen med dens dynamiske gudsrige forestilling. Fordi Gud ses som den skabende proces, der bærer historien i sig, er Gud mere end noget andet Den store Historie-skriver. I Latinamerika manifesterer *creatio continua* sig kort sagt som genskrevet historie.

Endelig opererer befrielsesteologerne med en kollektiv opstandelsesforståelse, der må kategorisere befrielsesteologien som *kiliastisk*. Revolutionæren er op-

stået første gang i revolutionen. Ved denne »første opstandelse« skal de fattige (»de hellige«) binde Satan og hans rige, alias kapitalismen. Historiens genskrivning fungerer dermed i realiteten som det forjættede tusindårsrige. Kiliansmen får således som så ofte før i kirkens historie også hos befrielsesteologerne en politisk tolkning, men her (ikke uventet)

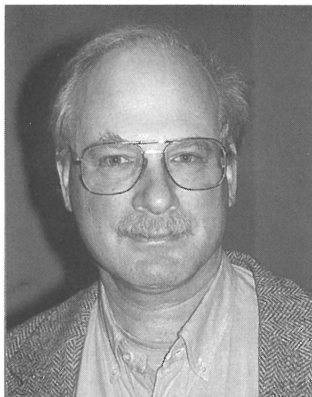
mere konsekvent politisk end nogensinde tidligere.

Uanset om man vælger at betragte befrielsesteologien som marxisme forklædt som teologi eller teologi forklædt som marxisme, står én ting fast. Befrielsesteologien er en mangesidig størrelse, der er mere kompliceret end som så. Den består af andre lag end det rent politiske, og flere af disse er endnu uafdækket.

Præsentation

af Bruce H. Kirmmse
Institut for Systematisk Teologi

Jeg er historiker af uddannelse og tilbøjelighed, idet jeg anlægger en historisk synsvinkel på de fleste spørgsmål og kræver historiske forklaringer og oplysninger i de fleste tilfælde. Jeg er uddannet først på Wesleyan University, et privat college i Connecticut (USA), og dernæst på University of California i Berkeley. Som PhD-studerende i 1970'erne tilbragte jeg tre år på Københavns Universitet som Fulbright stipendiat. Efter at have afsluttet min uddannelse vendte jeg tilbage til Connecticut, hvor jeg har været professor i historie og netop i år afsluttet en fire-årig periode som bestyrer af det historiske institut ved Connecticut College. I det akademiske år 1990-91 var jeg på orlov som Fulbright professor ved Københavns Universitet. Jeg har nu (fra 1. september i år) fået en to-årig stilling som gæstelektor ved Teologisk Fakultet i København, hvor jeg fungerer som assisterende leder af IST's Afdeling for Søren Kierkegaard Forskning. Mit virke indbefatter såvel forskning som undervisning, og



p.t. har jeg et ugentligt kollokvium for Ph.d-studerende.

Som historiker interesserer jeg mig især for moderne (dvs. efter ca. 1700) europæiske kultur- og idéhistorie, og den største del af min forskning og af mine skrevne arbejder angår dansk historie og især Søren Kierkegaard, hvem jeg vender tilbage til om lidt.

Min hovedinteresse gælder problematikken omkring moderniseringsprocessen og moderniteten i almindelighed. Ved 'modernitet' mener jeg et samfund, der kendetegnes af ægte eller påståede populærsuverænitet (folkestyre), en markedsøkonomi, millionbyer,

massemedier: kort sagt, den besynderlige kombination af individualistisk ensomhed og kollektiv samhørighed, som er typisk i de såkaldt udviklede lande. Denne tilstand er helt enestående i verdens historie. Den er blevet til blot inden for de sidste halvanden hundrede år (i Danmark siden ca. 1848), og den ser ud til at danne det mønster, hvorefter de såkaldt u-lande og deres kultur også må rette sig. Altafgørende betydning tillægges kapitaldannelsen, som er forudsætningen for industrialisering og al økonomisk vækst. Hvis man ikke spiller med på modernitetens betingelser, - ja så bliver man tvunget til at spille med alligevel. Jordkloden kender ikke til skjulesteder, og det er ikke længere muligt at 'stå af'.

Og nu da verdens lille sviptur i retning af et stalinistisk alternativ til kapitaldannelse synes at være mere eller mindre forbi, kan vi ikke længere undgå konfrontationen med vores hovedproblemer: Hvad betyder det at være et menneske under de forhold, som moderniteten tilbyder? hvad betyder det, at være et individ? hvad betyder det at være medlem af et samfund, endda en demokratisk stat? hvad skylder man andre - eller sig selv? og hvad er det for et selv, man skylder noget? Vores gamle sprogbrug - især den religiøse - slår ikke rigtig til under de nuværende omstændigheder. De ældgamle ord om Gud og selvet og de andre (din 'næste') er ikke blevet usande. De er hver-

ken sande eller usande, men de er for de fleste af os blevet uforståelige.

Og det er netop her, jeg mener, at Søren Kierkegaard bliver aktuel for os. Som klarsynet kritiker i midten af det sidste århundrede indtog han en central stilling, hvorfra han fik indsigt i moderniteten. Han var ret skeptisk over for folkestyre, o.s.v., men han var ikke reaktionær. Han var helt klar over, at modernitetens jordrystelse ikke står til at ændre. Tidens pil peger kun fremad. Vi er ikke *børn* længere, og vi bliver aldrig børn igen. »Der har været Tider«, skriver Kierkegaard, hvor formynderskab var tilladeligt, eftersom vi var »mindre vidende«. Men »i vor Tid« er vi blevet »altfor vidende«. Vores »Blufærdighed« er forbi og man er ikke længere »et Barn«. Tværtimod, »Slægten, eller en stor Deel Enkelte i Slægten [er] voxede fra dette Barnlige«.

De ovenstående tanker er fremført i forbindelse med Kierkegaards begreb om »det nye Testaments Christendom«, men er derfor ikke mindre vigtige for hele hans historiske forståelse af moderniteten: »Sandheden er: man kan ikke blive Christen som Barn, det er lige saa umuligt som det er umuligt for et Barn at avle Børn. Det at blive Christen forudsætter (ifølge det nye Testamente) en fuldstændig menneskelig Tilværelse, hvad man maatte kalde i naturlig Forstand Mands Modenhed«. Det er netop her, vi har brug for den

Kierkegaard, der var så tvetydig i sit forhold til moderniteten. Han var ikke ligefrem glad for den, men endnu mindre ville han tilbage til tidligere former for ufrihed. Vi er voksne. Vi er modne. Vor barndom er forbi. Vi har krav på - og kan ikke leve uden - »en fuldstændig menneskelig Tilværelse«. Kierkegaard minder os om, at vi er alt for vidende om, at livet og jorden er vores på godt og ondt. Han er en af os.

Det er denne Kierkegaard, jeg interesserer mig for som historiker. Jeg har for et par år siden udgivet bogen *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, som nærmest er en historisk kontekstualisering af Kierkegaard, med særligt henblik på hans syn på det sociale. Jeg har også udgivet en del artikler, der indkredser dette og beslægtede emner, og jeg er næsten færdig med en ny bog, der er en biografisk samling af alle kendte øjenvidne- (eller påståede øjenvidne-) beretninger om Kierkegaard. Den største del af hvad man ved - eller tror at vide - om Kierkegaard, skyldes hans egne noget svigefulde oplysninger. Med hensyn til fremstilling af sig selv var han yderst upålidelig, og det er meget muligt, at han engang imellem fortabte sig i sin egen labyrint. Udover sine tendentløse selvbiografiske skrifter (og udkast til samme) og hans voluminøse 'Papirer', som rummer mange forskellige selvfortolkninger, har vi kun et forholdsvis beskedent antal beretninger udefra. Til trods

for at de til en vis grad er i konflikt med hinanden, er disse udsagn fra Kierkegaards samtidige alligevel den eneste kontrol vi har af hans egne udsagn. Samlingen af beretninger med en indledning og udførlige noter vil udkomme både på dansk og på engelsk. Den er meget mere omfattende end tidligere samlinger og vil fungere både som en selvstændig bog og som et kilde-materiale til et større projekt, f.eks. en egentlig Kierkegaard-biografi for vor tid.

Andre projekter foreligger også, dels på skrivebordet, dels på skit-seniveau. Af disse er der et par, der givetvis er fællesopgaver og som jeg meget vil gerne løse i samarbejde med Fakultetets kolleger: For det første er der behov for en materialsamling med samtidskritikken af Kierkegaards skrifter samt en undersøgelse af denne kritik, d.v.s. en samlet oversigt over hvordan forfatterskabet blev modtaget og opfattet af samtiden; herunder hører et biografisk studium af, hvilke virkninger samtidens kritik havde på Kierkegaard og hans skrifter. For det andet savner man en videnskabeligt forsvarlig biografi om Kierkegaard. Der er nemlig ikke udkommet en kritisk biografi om Kierkegaard i årtier. Det vil derfor være oplagt at skrive en Kierkegaard-biografi, som gør brug af de nyeste landvindinger inden for vor forståelse af Kierkegaards historiske kontekst såvel som inden for den nyere hermeneutik. I lighed med flere af mine

kollegers er også en del af mine egne arbejder forløbere for et sådant projekt, og jeg ser med glæde frem til vort samarbejde.

Jeg vil gerne takke Teologisk Fakultet for den varme velkomst, jeg har fået, og jeg er lykkelig for, at det nye Kierkegaard Center er

flyttet ind her i huset. Der er fremragende arbejdsvilkår og fra begge sider en fortræffelig samarbejdsvilje. Jeg tvivler derfor ikke på, at vores fællesindsats vil gøre stedet til et intellektuelt brændpunkt af internationalt format.

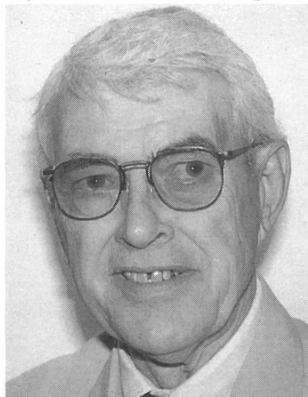
Debatten om Dødehavsteksterne

Af professor Niels Hyldahl
Institut for Bibelsk Eksegese

Anledningen

Efteråret 1993 bragte herhjemme to sensationer omkring Dødehavsteksterne (eller Qumranskrifterne). Den ene var offentliggørelsen på dansk af en engelsk bog fra 1991, skrevet af de to journalister Michael Baigent og Richard Leigh: *Bedrageriet med Dødehavsrullerne* (Lindhardt og Ringhof, København 1993). Den anden var udsendelsen på TV2 i november af et australsk-engelsk program »Dødehavsrullernes hemmelighed« fra 1990, om og baseret på en bog af Barbara Thiering fra Sidney University: *The Qumran Origins of the Christian Church* nogle få år tidligere (nu også på dansk: *Mennesket Jesus. En ny fortolkning af Dødehavsrullerne*, Centrum, København, 1993); konsulent på den danske udsendelse af programmet var professor Niels Peter Lemche, Institut for Bibelsk Eksegese.

Fundet af Dødehavsteksterne blev gjort for omkring 40 år siden, i 1947-56, i en række huler nær ved Dødehavets nordvestlige bred, hvor også Qumran-bosættelsen blev fundet og gjort til genstand for



arkæologisk udgravning. Allerede omkring 1950 blev flere af de væsentligste skrifter udgivet, siden er også andre offentliggjort, og i 1992 blev samtlige skriftfund gjort tilgængelige i fotografisk gengivelse. En videnskabelig udgivelse af alle Qumranskrifter og -fragmenter ved amerikaneren James H. Charlesworth er planlagt og vil komme fra og med 1994. Desuden har et skrift, der har været kendt siden begyndelsen af århundredet, nemlig Damaskusskriftet, ved fundene for 40 år siden vist sig at høre til Dødehavsteksterne.

Den sendrægtige udgivelse af teksterne har været kaldt en

»skandale«; det er kun delvis berettet.

Adskillige i Danmark, også med tilknytning til Institut for Bibelsk Eksegese, har beskæftiget sig med Qumranskrifterne og beslægtede spørgsmål. Jeg nævner blot følgende: Holger Mosbech: *Essæismen. Et Bidrag til Senjødedommens Religionshistorie* (København 1916); Flemming Friis Hvidberg: *Menigheden af Den nye Pagt i Damascus* (København 1928); Eduard Nielsen: *Håndskriftfundene i Juda Ørkenen* (København 1956); *Dødehavsteksterne. Skrifter fra den jødiske menighed i Qumran i oversættelse og med noter*, ved Eduard Nielsen og Benedikt Otzen (København, 1959); Svend Holm-Nielsen: *Hodayot. Psalms from Qumran* (København 1960); Hans Aage Mink: Præsentation af et nyt Qumranskrift: Tempelrullen, i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 42 (1979), s. 81-112. Det er faktisk imponerende.

Som det var tilfældet ved fremkomsten af de første Dødehavstekster, har både de to journalister Baigent og Leigh og australieren Barbara Thiering forsøgt at sætte skrifterne i forbindelse med kristendommen, dens tilblivelse og ældste historie. I sin tid var det generelle overensstemmelser, der blev peget på - bl.a. kunne Johannes Døberens komme fra Qumran. Men nu gøres tilsyneladende meget præcise iagttagelser gældende, og Qumranskrifterne benyttes til direkte at belyse og forklare, hvordan kristendommen

blev til. Ejendommeligt nok er det to helt forskellige og uforlignelige opfattelser, henholdsvis Baigent/Leigh og Thiering når frem til.

Baigent og Leigh

I tilknytning til amerikaneren Robert H. Eisenman går de to engelske forfattere ind for en konspirationsteori. Den oprindelige udgivergruppe bestod udelukkende af katolikker, og hvis alle skrifter blev udgivet, ville det angiveligt true den romersk-katolske kirkes eksistens. Deres opfattelse går i korthed ud på, at mens der ikke vides meget om Jesus selv, oplyser Qumranskrifterne til gengæld en masse om Jesu bror Jakob, der var den ældste kristne menigheds leder, og om Paulus. Jakob var nemlig den fra Qumranskrifterne kendte »Retfærdighedens Lærer« (Jakob blev i den tidlige kirke kaldt »Den Retfærdige«). Han var hovedmanden i det begyndende oprør mod romerne, gjorde Qumran-bosættelsen til en regulær modstandsrede og hvervede også Paulus for »sagen«. Men det var kun på skrømt, at Paulus blev omvendt; i virkeligheden infiltrerede han som en slags spion for romerne de kristnes rækker og grundlagde menigheder, der var romerne venligt stemt. Det blev efterhånden også Jakob klart, Paulus var »Den onde Præst«, kendt fra Qumranskrifterne, og hans arrestation og overførelse til Rom var derfor et veltilrettelagt forsøg på at skaffe

ham en ny identitet, så at han undgik de kristnes efterstræbelser.

Som det vil ses, forudsætter hele denne konstruktion, at Qumranskrifterne er relativt sene, dvs. fra nytestamentlig tid, nærmere bestemt fra perioden omkring år 30 til omkring år 70 e.Kr., da oprøret mod romerne blev nedkæmpet. Om de første kristne var »zeloter« eller kristne, er ikke til at se.

Barbara Thiering

Ifølge Thiering var Qumransamfundet ganske vist blevet grundlagt engang i det 1. årh. f.Kr. Men det var dog først med Johannes Døberen og Jesus, at der kom gang i begivenhederne. Johannes Døberen var nemlig den samme som Qumranskrifternes »Retfærdighedens Lærer«, og ganske vist var Jesus både født og opvokset i Qumran (ikke noget med Betlehem!), men hans indstilling til de jødiske renhedsregler, som Johannes håndhævede strengt, bragte de to i så stor modsætning til hinanden, at Jesus blev betragtet som »Den onde Præst« og »Løgnens Mand« - Qumranskrifternes betegnelse for »Retfærdighedens Lærers« modstander. (At Jesus så slet ikke døde på korset, men vågnede op i graven, kom ud, virkelig blev set af både Peter og Paulus, kom til Rom og døde dér mange år senere, vedrører alt sammen næppe Qumran, men udspringer af Barbara Thierings fantasifulde sind og skal ikke drøftes her.)

Også her er det altså forudsat, at Qumranskrifterne er forholdsvis sene og bl.a. handler om kristendommens tilblivelse. Og også her er der en sammenhæng med zeloterne: de to røvere, som blev korsfæstet sammen med Jesus, skal have været zeloter ...

Den ellers opnåede konsensus

Det er ejendommeligt, at så snart Qumranskrifterne sættes i forbindelse med den ældste kristendom, er der ikke enighed om ret meget. Hos Baigent/Leigh, der bygger på Eisenmans teorier, identificeres »Retfærdighedens Lærer« med Jakob, Jesu bror, og »Den onde Præst« med Paulus. Hos Barbara Thiering identificeres »Retfærdighedens Lærer« med Johannes Døberen, og »Den onde Præst« med Jesus. Jeg læser for tiden en fornøjelig roman, lånt af en kollega, af amerikaneren Wilton Barnhardt, som hedder *Gospel* og handler om fundet af et ellers tabt evangelium af apostlen Matthias se - Ap.G. 1,26 -, som det teologiske fakultet ved University of Chicago vil have fingrene i; dér er »Retfærdighedens Lærer« identisk med Jesus selv, og Matthias er gjort til den jødiske historiker Josefus' i øvrigt ukendte! storebror.

Allerede omkring 1960 begyndte den konsensus vedrørende Dødehavsteksterne at danne sig, som der ellers stort set har været enighed om blandt både jødiske og ikke-jødiske forskere. Man kan

læse om den i den nye engelske bearbejdelse af et så klassisk værk som Emil Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes*, nemlig *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Vol. II, Edinburgh 1979, s. 555-590. Folk som Geza Vermes, Matthew Black og Fergus Millar står for udfærdigelsen. Kort fortalt går opfattelsen ud på, at essæerne, som vi i forvejen kendte fra Filon, Josefus og Plinius den Ældre, er de samme som dem, vi nu kender fra Qumran. Selv om det ikke er muligt at identificere »Retfærdighedens Lærer« med en kendt person (heller ikke nogen af de nu tilgængelige fragmenter ser ud til at hjælpe), er det sandsynligt, at »Den onde Præst« eller »Løgnens Mand« er Jonathan, der som den første af den makkabæiske præsteslægt blev ypperstepræst ved Jerusalems tempel omkr. år 152 f.Kr. og derved fik en gruppe præster ved templet med »Retfærdighedens Lærer« i spidsen og de såkaldte hasidæere (= essæere?) til at udvandre og bosætte sig i Qumran som en protest mod den illegitime udnævnelse af Jonathan, der nok var præst, men ikke var af ypperstepræstelig slægt.

Efter denne opfattelse, som ikke kan siges at være venlig over for de jødiske nationalhelte, makkabæerne, er Dødehavssamfundet blevet til længe før kristendommen, og selv om der fortsat fandtes essæere og medlemmer af samfundet på Johannes Døberens og Jesu tid, giver opfattelsen ikke grund til

at formode, at der består nogen særlig sammenhæng mellem Dødehavsteksterne og Det nye Testaments skrifter.

Åbne spørgsmål og nye tiltag

Men det må erkendes, at der endnu kan være betydningsfuldt materiale at finde i de nu tilgængelige skrifter og fragmenter, og før det er undersøgt, er det ikke muligt at udtale sig om det her berørte spørgsmål med absolut sikkerhed. Det må også erkendes, at der er skabt uro omkring hele sagen, og selv om både Baigent/Leigh og Barbara Thiering vil få de fleste sagkyndige til overbærende at trække på skuldrene, vil ethvert forsøg på at fastholde den konsensus, der ellers har hersket i de sidste par årtier, let give den store offentlighed et indtryk af, at fagfolkene er i knibe og befinder sig i en forsvarsposition.

Det er bl.a. derfor, at Institut for Bibelsk Eksegese har besluttet, at der skal holdes tre offentlige forelæsninger om Qumran i løbet af forårssemestret 1994. Herom kan der læses andetsteds i dette nr. af TEOL-information. Desuden har instituttet planlagt et for fagene Gammel og Ny Testamente fælles seniorseminar om Qumran fra efterårssemestret 1994. Og endelig har instituttet planer om afholdelse af et internationalt Qumran-symposium, formodentlig engang i løbet af 1995.

En tilføjelse - til en nylig udgivet introduktion

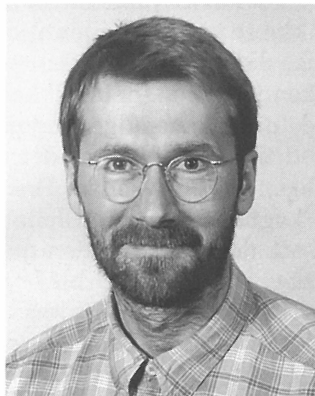
Af Ph.d.-stipendiat Peter K. Westergaard
Institut for Systematisk Teologi

»There is a truth in Schopenhauer's view that philosophy is an organism, and that a book on philosophy, with a beginning and end, is a sort of contradiction.«

L. Wittgenstein - 1933/1934

I

Ved sin død i 1951 - i en alder af 62 år - efterlod den østrigske filosof L. Wittgenstein en større mængde upublicerede manuskripter. Der er tale om ca. 30.000 sider, der er blevet affattet fra 1929 frem til få uger før hans død. Disse efterladte papirer - også kaldet *Nachlass* - udgør resultatet af et koncentreret og vidt forgrenet filosofisk arbejde, som tilvejebragte et dramatisk opgør med Wittgensteins tidligere filosofiske antagelser - i *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) - og foranledigede en *delvis* systematisk udformning af en ny filosofisk metode såvel som en ny sprogfilosofisk position, der blandt andet finder sin formulering i manuskripterne TSS 227, 234 og 243; nu kendt som *Philosophische Untersuchungen* (1953), der må be-



tragtes som forfatterskabets senfilosofiske hovedværk.

I sit testamente udpegede Wittgenstein sine relativt nære venner og kollegaer G.E.M. Anscombe (f.1919), R.Rhees (1905-1989) og G.H.von Wright (f.1916) som *Nachlass*' eksekutorer. Der blev ikke angivet specifikke instruktioner om, dels hvor manuskripterne skulle opbevares - de er nu samlet i henholdsvis Wren Library (Cambridge), Bodleian Library (Oxford) og Österreichische Nationalbibliothek (Wien); dog er

enkelte manuskripter stadig i private - dels efter hvilke kriterier manuskripterne skulle samordnes og udgives. Eksekutorerne stod over for en svær opgave i offentliggørelsen af papirerne, idet ikke engang manuskripterne selv indeholder et gennemført organisationsprincip med henblik på senere udgivelse. Papirerne er derfor i mange henseender kun at betragte som et stort antal arbejds-papirer - »eine Menge von Landschaftsskizzen« - der afspejler refleksionsnedslag inden for sprogfilosofien, matematikkens grundlagsproblemer og psykologiske begrebsanvendelser. Generelt betraget kan *Nachlass*' håndskrevne og maskinskrrevne manuskripter inddeles i fire kategorier: (i) *hele manuskriptbind*, der så at sige er de efterladte papirers »rygrad«, idet de indeholder enten eksakte eller elaborerede kopier af ideer og refleksionsforløb, som er blevet til tidligere og først nedskrevet i små notesbøger, (ii) *synopses* eller *revisio-ner* af nævnte manuskriptbind, der ofte er blevet dikteret og derfor overleveret i maskinskrift. Disse synopsis er i flere tilfælde blevet revideret ad flere omgange og der er i forlængelse heraf foretaget senere tekstindsud, tekstgrupper er blevet omrokret og mange bemærkninger og afsnit er løbende - med håndskrift - blevet kommenteret. Hertil kommer at enkelte tekstdele senere er blevet taget ud og sat ind i nye manuskriptsammenhænge; (iii) de førnævnte

»præliminære« *notesbøger*; og endelig (iv) *samlinger* af forskellige bemærkninger og tekstafsnit, der siden skulle anvendes til udarbejdelse af overgange mellem de mange manuskripter.

Kompleksiteten af manuskriptmaterialet er evident og på foranledning af dets »organiske« struktur, var det vanskeligt for eksekutorerne i udgivelsesarbejdet at pege på ét eller flere centrale manuskripter, der dels lod sig entydigt definere som et færdigt »værk«, dels lod sig udpege som et i sin tid afgrænset oprindeligt »værk«, der var fri for senere bearbejdelser. Af samme grunde måtte der forud for enhver udgivelse foretages et væld af redaktionelle skøn, overvejelser og beslutninger, som har ledt til det forhold, at *ingen* - af de i Wittgensteins navn posthumt udgivne manuskripter - er frie for en eller anden form for redigering. Hidtil er ca. en femtedel af det samlede materiale udgivet.

II

På trods af eksekutorernes omfattende arbejde med og fortløbende udgivelse af dele af *Nachlass* er de i den seneste tid blevet kritiseret for dels en noget hårdhændet redigering, dels en censurering af flere religiøst anlagte såvel som kodede private optegnelser. Således hævdes det i forbindelse med sidstnævnte kritikpunkt, at eksekutorerne har søgt at styrke opfattelsen af den tidlige Wittgen-

stein som ateist og positivist. Hvad angår redigeringen har man især peget på *dels* at de to hidtidige udgivelser - *Philosophische Bemerkungen* (1964) og *Philosophische Grammatik* (1969) - fra den afgørende »transitoriske« periode (fra 1929 til 1933) ikke er fuldgyldig repræsentative for Wittgensteins daværende tænkning, *dels* at redigeringen af manuskripterne - TSS 222, 223 og 224; og MSS 117, 121, 122, 124, 125, 126 og 127 - i *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956, nyredigeret i 1974) har været medvirkende til flere misfortolkninger og fejlvurderinger af Wittgensteins refleksioner og sigte.

Der spørges nu i forlængelse af kritikken om, i hvilken udstrækning de trykte tekster kan tillægges Wittgenstein og om i hvilken grad eksekutorerne og deres medarbejdere har redigeret det betroede materiale. En sådan afklaring er nemlig afgørende for enhver tolkningsbestræbelse af de senfilosofiske »værker«, idet en tolkning af de forskellige bemærkningers indhold, sigte og pointe ofte må medinddrage bemærkningernes tekstuelle kontekst i interpretationen. Og med den hidtil anlagte udgivelsesstrategi kan man ikke være sikker på, om en bestemt bemærknings tekstuelle sammenhæng er den originale eller én eksekutorerne har konstrueret i redigeringsarbejdet. - Dette hermeneutiske problem er f.eks. udtalt i forbindelse med samlingen af

bemærkningerne i *Zettel* (1967), da bemærkningernes indbyrdes ordning og opsætning i overvejende grad er foretaget af filosoffen og *Nachlass'* medarbejder P.Geach og ikke af Wittgenstein selv.

Der er ingen tvivl om, at redigeringsarbejdet, som altså angår både tekstudvælgelse - selv mellem forskellige bemærkninger på én og samme side - og dermed også tekstopstilling er mere omfattende end hidtil antaget; en erkendelse der er blevet mere udbredt med wittgensteinreceptionens tiltagende brug og inddragelse af de efterladte papirer i tolkningsarbejdet. Hvilket tilspidset formuleret har ledt til erkendelsen af, at de indtil videre udgivne manuskripter *ikke* kan betragtes som værker af Wittgenstein eftersom det ikke er ham selv, der har givet værkerne form og karakter.

Eksekutorerne har længe selv været klar over det principielt uholdbare ved situationen og har da også peget på, at den eneste løsning på problemet er, at foranstalte en udarbejdelse af en komplet udgivelse af *Nachlass*. Én af grundene til at dette hidtil ikke er sket skyldes givet materialets komplekse sammensætning; én anden grund er vel nok også, at man antager - som eksekutorerne selv fremhæver - at alle de centrale manuskripter er blevet udgivet; men det er netop, hvad der kan betvivles, hvad angår den såkaldte »transitoriske« periode.

III

I en nylig udgivet introduktion til Wittgensteins filosofiske forfatter-skab og dets religionsfilosofiske aspekter peger jeg sammen med Jens Glebe-Møller på, at Wittgensteins »transitoriske« periode udgør et af de mere fascinerende og indtil videre stadig dunkle afsnit i hans tænkning. Fascinationen er afledt af det forhold, at det netop er i disse fire år, at Wittgenstein arbejder sig frem til et gennembrud i sit opgør med sin tidlige filosofi; og at han i denne periode faktisk søger at systematisere sine nye ideer med henblik på en udgivelse. Et arbejde som kulminerer med det meget omdiskuterede manuskript TS 213 - også kaldet *The Big Typescript* fra 1933 på omtrent 780 sider. Dette manuskript er endnu ikke udgivet.

Det er omstridt hvorledes denne periode bør vurderes men der er generel enighed om, at nævnte manuskript bør betragtes som disse arbejdsårs »centrale værk«. Det er således fra én side søgt godtgjort, at TS 213 repræsenterer et selvstændigt og sammenhængende stadium i Wittgensteins tænkning, mens det fra én anden side hævdes, at manuskriptet indtager en hidtil overset rolle i udarbejdelsen af senfilosofien, hvorfor netop TS 213 rettere bør bære undertitlen »Preliminary Studies for the *Philosophical Investigations*« fremfor de senere *The Blue and Brown Books* (1958). Der er altså med andre ord ingen tvivl om, at

hvad angår netop denne periode har eksekutorernes redaktionelle skøn svigtet. Og det synes derfor naturligt, at de første og foreløbig planlagte 15 bind af en ny tekstkritisk *Wiener Ausgabe* af de efterladte papirer koncentrerer sig om denne periode. - Denne *Wiener Ausgabe* er ikke nævnt i vores introduktion.

Denne kommende udgave er udarbejdet i et delvist samarbejde med eksekutorerne og har tyskeren M. Nedo (f.1940) som hovedredaktør, der i en længere årrække har arbejdet ved Wittgenstein-arkivet i Cambridge. Udgavens introduktionsbind udkom i oktober 1993 og i de følgende år vil dette blive suppleret med de indtil videre planlagte 15 bind - hvoraf hvert bind vil have et omfang på ca. 200-350 sider, i et 215 x 300 mm format - hvorefter alle manuskripter fra 1929 til og med 1933 skulle være offentliggjort; heriblandt TS 213 i »Bände 12-13«. Det er redaktørens og forlagets intention sidenhen at fortsætte udgivelsesarbejdet af *Nachlass*' resterende papirer.

IV

Med Wiener-udgavens tilblivelse og nu påbegyndte udgivelse står vi i nogen henseender over for et gennembrud inden for wittgensteinforskningen, hvis følger antageligvis ikke er uoverskuelige for så vidt, det grundlæggende greb i receptionen af Wittgensteins senfilosofi givet fastholdes; men der vil nu blive åbnet op for en kvalificeret

kritik af den udbredte »aphoristic reading« af Wittgenstein og samtidig vil en minutiøs afdækning af Wittgensteins arbejdsmetode og af hans erkendelsers tilblivelseshistorie kunne tilvejebringes. - Set ud fra et religionsfilosofisk og teologisk perspektiv vil udgaven sandsynligvis bringe nye relevante bemærkninger for dagen, men mest væsentlig er det måske, at vi nu vil få muligheden for yderligere at indkredse sammenhængen mellem senfilosofiens filosofiske erkendelser og deres religiøse understrømme; og hermed komme på sporet af, hvad Wittgenstein mere præcist sigter til, når han siger: »I am not a religious man but I cannot help seeing

every problem from a religious point of view.«

Referencer

Drury, M.O'C.: »Some Notes on Conversations with Wittgenstein«, i: R.Rhees (ed.): *Recollections of Wittgenstein*, Oxford 1984, pp.76-96.

Glebe-Møller, J. & Westergaard, P.K.: *Ludwig Wittgenstein*, Frederiksberg 1993.

Nedo, M. (hrg.): *Ludwig Wittgenstein. Wiener Ausgabe. Einführung/Introduction*, Wien 1993.

Wright, G.H.von: »The Wittgenstein Papers«, i: *Wittgenstein*, Oxford 1982, pp.36-62.

Teologi, religiøsitet og kulturpluralisme

Indtryk fra en studierejse til USA

Af lektor Lone Fatum

Institut for Bibelsk eksegese

Wenn jemand eine Reise tut, so kann er was erzählen, skrev allerede Matthias Claudius i 1786. Og sandt er det vel stadigvæk, at den, der rejser ud, kan blive klogere ikke alene på det fremmede og på de andres tradition, men tillige på sig selv og sit eget.

Nok er verden blevet fælles på en ganske anden måde, end den var det for to hundrede år siden, fordi en støt voksende strøm af informationer binder os sammen i dag, hvad enten vi bryder os om det eller ej. Og nok har forholdene udviklet sig sådan, at vi i Nordeuropa får, hvad USA allerede har, hvad enten det drejer sig om varer eller om bevidsthedsformer. Men ikke desto mindre gælder det dog stadigvæk, at en studierejse til USA, der giver mulighed for at se og høre med egne sanser, hvad der foregår, og for at opleve mennesker og tanker i deres egen brogede kontekst, det er og bliver et betydningsfuldt

supplement til det, man får ud af at sidde hjemme og læse bøger.

At rejse er at leve, mente H. C. Andersen. For man ser og hører med skærpede sanser, når man er på rejse, og man er åben for en anderledes mangfoldighed af indtryk, end når man færdes ad de kendte stier. Måske lærer man ikke så meget, der for alvor er nyt, men man lærer at se forhold og sammenhænge på en ny måde, og det betyder, at man også får mulighed for at se med andre øjne på sit eget og kan vurdere sin traditionelle bagage i et større perspektiv af forestillinger og konflikter. Man får kort sagt mulighed for at forstå, hvad man allerede ved, på en mere nuanceret måde i afhængighed af en meget mere udfordrende og differentieret kontekst.

Og selvfølgelig er alt dette betydningsfuldt ikke mindst for teologer, der beskæftiger sig med livsspørgsmål og tilværelsestydning.

Man forstår nu engang ikke, hvad teologiske forestillinger betyder, før man i en bestemt social og kulturel virkelighed har set for sig selv, hvad disse forestillinger kan bruges og - ikke mindst - misbruges til.

Fakultetets studierejse til USA, der fandt sted i oktober 1993, var den første af sin art. Den strakte sig over tre uger og havde fjorten deltagere. Den var kommet i stand på en opfordring fra studerende, og planen var at besøge en række anerkendte teologiske fakulteter og seminaries med et dobbelt formål: Dels ville vi gerne møde nogle af de personer, som igennem de seneste tyve år har øvet særlig indflydelse på udviklingen både i USA og i Europa af kvindeteologisk forskning og undervisning; dels ønskede vi os et bedre kendskab til aktuel amerikansk teologi i det hele taget, sådan som den udfolder sig kontekstuel, socialt og kulturelt, i forbindelse med universitetsmiljøerne.

Af økonomiske grunde måtte rejsen naturligvis begrænses, og det betød i praksis, at vi måtte koncentrere os om det nordøstlige USA. Vi besøgte således Harvard Divinity School og Episcopal Divinity School i Cambridge (Boston), Massachusetts Yale Divinity School i New Haven, Connecticut, Princeton Theological Seminary i New Jersey samt Union Theological Seminary i New York.

Længe i forvejen og helt uafhængigt af studierejsens tilrette-

læggelse var jeg imidlertid blevet indbudt til at deltage med et bidrag om kønshermeneutik og eksegesis ved en international konference ved Vanderbilt University i Nashville, Tennessee. Da konferencen blev placeret i oktober, og da det viste sig muligt for hele rejseselskabet at deltage, blev den indlagt i vores program, og således kom vi også til at besøge Vanderbilt Divinity School.

Det siger sig selv, at fjorten personer med forskellige forudsætninger og interesser kan få fjorten meget forskellige oplevelser ud af en og samme studierejse. De indtryk, som jeg i det følgende vil fremhæve, er naturligvis kun mine. Og dog bilder jeg mig ind, at de er ganske dækkende for, hvad de fleste danske teologer vil opleve på godt og ondt som karakteristiske træk ved amerikansk teologi og måske især ved mødet med amerikanske kvindeteologer.

Før det første er det bemærkelsesværdigt, at det at beskæftige sig med teologi i meget høj grad er et spørgsmål om erfaringsorienteret religiøsitet og helt personlig spiritualitet. Det medfører, at snart sagt al teologi af betydning skal forstås som praktisk teologi i den forstand, at det så at sige er brugsværdien for den enkelte, der tæller. Tekstfortolkning er f. eks. ikke interessant som et kritisk projekt i sin egen ret, og historisk kritisk metode er for langt de fleste enten et ukendt begreb eller et overstået stadium. Det afgørende i arbejdet

med en bibeltekst er ikke, hvad teksten betyder i og for sig, men hvad den i en fortolkningsproces kan bringes til at betyde for fortolkeren selv, når den får tilført nyt liv og ny, aktualiseret mening i den personlige tilegnelse.

Men når målet for fortolkningen sættes så konsekvent af fortolkeren selv med udgangspunkt i hendes egne erfaringer og hendes egen livsverden, så er de bibelske tekster gjort til midler for fortolkerens selvbekræftelse, og det siger sig selv, at disse midler må kasseres, hvis de ikke kan hjælpe fortolkeren med at nå sit mål. I praksis er resultatet enten en apologetisk eksegese, der på forskellig vis finder positive holdpunkter for kvinders religiøse identitet, eller at man slet og ret opgiver at beskæftige sig med den bibelske litteratur og giver privatreligiøsiteten frit spil enten inden for eller uden for en kirke, en menighed eller en bevægelse.

At der her er tale om et praktisk teologisk problem af dimensioner, gav Elisabeth Schüssler Fiorenza lidt hovedrystende udtryk for. Hun kender nemlig til at sidde med et hold studerende, både kvinder og mænd fra forskellige trosretninger, kristne såvel som ikke-kristne, og det vil sige med vidt forskellige religiøse interesser, men ikke desto mindre med en sikker forvisning om, at de alle havde religiøse krav at stille til en nyttestamentlig tekst, og at de hver for sig havde ret til at bruge den, som

de bedst kunne. Men hvordan bærer man sig ad med at gøre plads for så mange krav og så differentierede behov for selvbekræftelse? Hendes bud var, at man i videst muligt omfang lader folk tage selv - tage, hvad de ville have.

Der er næppe tvivl om, at det på denne måde kan opleves umiddelbart som mere eksistentielt vedkommende at være teologistuderende ved Harvard eller Union f. eks. end ved Fakultetet i København. Til gengæld er der næppe heller tvivl om, at der er tale om en eksistentiel orientering, der har sin pris. For når teologi er, hvad jeg har brug for, at den skal være, får den subjektive vilkårlighed frit spil. Ikke alene brydes forankringen i traditionen, men den teologiske diskussion får vanskelige vilkår, når fælles kriterier for samtale og forståelse sættes ud af kraft. Det, der skræmmer i hvert fald mig ved denne meget konsekvente form for erfaringsorienteret teologi, er de spor, jeg finder, af religiøs narcissisme, som truer med at reducere såvel bibelfortolkning som teologi i det hele taget til en slags åndelig selvbekræftelsesstrategi, der i overensstemmelse med forbrugskulturens værdibegreber definerer det gode og det sande som det, der for tiden forekommer mig, forbrugeren, at være det relativt mest tilfredsstillende.

Men dette indtryk hænger naturligvis nøje sammen med det andet, som jeg vil fremhæve, nemlig den helt overvældende kultur- og

værpluralisme, der præger det amerikanske samfund som helhed og derfor også de teologiske og religiøse miljøer.

Det er karakteristisk, at f. eks. Princeton håndhæver en særlig tilknytning til den presbyterianske kirke; denne stiller således særlige krav med hensyn til pensum og eksamen til de studerende, der har til hensigt at søge præsteembede i en presbyteriansk menighed. Alligevel finder man ved Princeton som f. eks. i endnu højere grad ved Union en økumenisk interesse, der betyder, at der blandt de studerende kan være op imod hundrede forskellige denominationer og religiøse tilhørsforhold repræsenteret. Til alle er der daglige tilbud om andagt eller gudstjeneste, og disse må ifølge sagens natur tilrettelægges så liturgisk åbent og så teologisk uspecificeret, at enhver kan føle sig hjemme med sin egen tro og sit eget gudsbegreb.

Implikationen er, at også gudsbegrebet er akcepteret i sin totale relativitet, og det betyder i praksis, at også gudsbegrebet er blevet som et forbrugsgode; det kan udskiftes og erstattes af et andet, der forekommer mere tilfredsstillende, mere tidssvarende, sådan som det kan iagttages f. eks. i Sallie McFauges dels procesteologiske, dels økofeministiske fortolkningsprojekt om gud som mor, elsker og ven eller som krop.

Og igen nødes man som dansk teolog, der på godt og ondt ved sig hermeneutisk forbundet med og

forpligtet på traditionens kristologiske motiver, til at spørge, hvad der skal blive af den teologiske samtale og af de fælles kriterier for forståelse, hvis målet er, at vi hver for sig skal skabe os en bekræftende gud i vores eget billede i overenstemmelse med vores aktuelle behov. Giver det mening at tale om kristen teologi og religiøsitet uden kristologi? Og hvad er der overhovedet tilbage at anfægtes af og teologisk at tale om, hvis vi alle har ret med hver sin sandhed på hver sin måde? Skræmmebilledet, som foresvæver mig, er billedet af de mange isolerede individer eller de mange små subkulturelle fraktioner, der nok kan befinde sig side om side, men som dog intet har at være fælles om - ikke en gang det religiøse og teologiske sprog. For hver dyrker sin egen særlighed, og hver bliver salig i sin tro; den ene tro i dag, den anden i morgen.

Det tredje indtryk, jeg vil fremhæve, drejer sig om den særlige form for befrielsesteologi, der er ved at udvikle sig i disse år som sorte kvinders religiøse og politiske opgør både med sorte mænds og med hvide kvinders befrielsesteologiske retninger. Generelt er det karakteristisk, at kvindeteologi i USA definerer sig som befrielsesteologi, og selv om der også blandt kvindeteologer har udviklet sig mange fraktioner, er det stadigvæk et fælles mål at udvikle handlingsorienterede teologier, der forener det spirituelle og det politiske

engagement i kampen for kvinders (selv)værd. Men mens Exodus-betretningen på en særlig måde er blevet grundfortællingen for den hvide kvindeteologi, ikke mindst takket være Mary Daly og hendes dramatiske iscenesættelse af den store udvandring fra Harvard Memorial Church for tyve år siden, er det i dag fortællingen om Hagar i ørkenen, der er blevet kvalificeret som den fortælling, der på en særlig måde er i stand til at spejle sorte kvinders religiøse og politiske identitet.

Skal forskellen mellem White Feminism og, som det hedder med et udtryk, der stammer fra Alice Walker, Black Womanism sættes på en kort formel, kan det gøres med henvisning til bogen af Jacquelyn Grant: *White Women's Christ and Black Women's Jesus* (Scholars Press 1989). Men det er ikke alene Jesus i stedet for Kristus, det drejer sig om; det er tillige skikkelser og fortællinger fra Gemmel Testamente, der foretrækkes frem for Ny Testamente, for det, man søger, er den dobbelte identifikation, der både betyder genkendelse i undertrykkelse og fortvivlelse og fornyet bekræftelse i håbet om forandring og nye vilkår for sorte kvinder.

Det hører med til indtrykket af den afro-amerikanske kvindeteologi, at det for flere af dens mar-

kante repræsentanter gælder, at deres bedstemødre var slaver, og at de selv er vokset op under vanskelige sociale betingelser. Både for Renita Weems, Vanderbilt, og for Delores Williams, Union, er det afgørende, at sorte kvinders teologiske projekt tager helt konkret udgangspunkt i det familieliv, der er sorte kvinders fælles erfaringshorisont, samt i den sociale virkelighed, der er den sorte kontekst. Her findes betingelserne for de religiøse visioner, og her findes tillige de politiske virkemidler, som sorte kvinder må lære at anvende til egen fordel.

Og således må også Black Womanism defineres som en erfaringsorienteret religiøs og politisk strategi, der gør de afro-amerikanske kvinders visioner om et bedre, værdigere liv til en nøgle for forståelsen af de bibelske fortællinger. Teologi er for disse kvinder at gøre noget; bøn, meditation og et fællesskab om livshistorier og erfaringer spiller en stor rolle, men det afgørende er formålet om som kvinder sammen at kunne gribe ind for at forandre og forbedre. I den sorte kontekst vel at mærke, for Black Womanism fokuserer eksklusivt på sorte kvinders livsverden, og såvel den religiøse energi som den politiske handlekraft gælder denne livsverden.

Kalender for Det teologiske Fakultet Forår 1994

Den skemasatte undervisning ved Det teologiske Fakultet annonceres i Lektionskatalogen, der kan rekvireres fra den faglige vejleder, Købmagergade 46, 1150 København K. Kataloget udkommer forud for hvert semester i januar og juli.

Særlig arrangementer og åbne møder ved Fakultetet annonceres i Universitetsavisen, Fakultetets studenterblad »Arken« og såvidt muligt i Præsteforeningens Blad samt evt. i dagspressen forud for hvert opslag.

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for forårssemestret 1993. For nærmere oplysninger henvises til de nævnte kilder.

Torsdag 27.1 kl. 19.30

Oversætter Gisela Perlet, Rostock: Kierkegaard i DDR

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet. Selskabets møder afholdes i Købmagergade 46, 3. sal, Aud. 11

Tirsdag 22.2 kl.20.00

Professor Theodor Jørgensen: Den legende Helligånd - kriterier for en helligåndsteologi

Arr.: Teologisk Forening. Teologisk Forenings møder afholdes i studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 over gården.

Onsdag 23.2 kl. 10.15-12.00

Biskop Hans Martensen: Retfærdiggørelse og kirke

Arr.: Det teologiske Fakultet. Sted: Trinitatis 28

Samme dag kl. 14.14-16.00 seminar, Købmagergade 46, Aud. 12

Torsdag 24.2 kl. 19.30

Professor Alastair Hannay, Oslo: Kierkegaard og den angelsachsiske filosofiske tradition

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Fredag 25.2 kl. 13.15-17.00

Seminar: Kunst, kristendom og herskerideologi
Oplæg ved Niels Kastfeldt, Eva Louise Lillie, Nils Holger Petersen samt
Jørgen I. Jensen

Arr.: Center for Kunst og Kristendom og Institut for Kirkehistorie i
samarbejde med Center for Afrika-studier. Sted: Købmager 46, Aud. 3

Tirsdag 8.3 kl. 20.00

Kandidatstipendiat Henrik Tronier: At se sig selv i verden - om erkendelse
og historie i hellenismen og hos Paulus

Arr.: Teologisk Forening

Mandag 21.3 kl. 16.15-18.0

Professor Niels Peter Lemche: Qumran - Hvad ved vi, og hvorfra ved vi
det?

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese. Sted.: Købmagergade 46

Tirsdag 22.3 kl. 20.00

Pastor emer. Johannes Horstmann: Bibelen, teologen og teologien

Arr.: Teologisk Forening

Torsdag 24.3 kl. 19.30

Lektor Kacques Caron, Odense: Kierkegaard i den frankofone verden

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Tirsdag 12.4

Professor Johannes Brosseder: Die Kölner Reformation 1550

Arr.: Institut for Kirkehistorie. Sted og tid offentliggøres senere

Tirsdag 12.4 kl. 20.00

Professor Niels Hyldahl: Den historiske Jesus - menighedens Kristus

Arr.: Teologisk Forening

Onsdag 13.4

Professor Johannes Brosseder: Die neue Kölner Erklärung

Ar.: Institut for Kirkehistorie. Sted og tid offentliggøres senere

Mandag 18.4 kl. 16.15-18.00

Lektor sognepræst Jesper Høgenhaven: Qumran og den antike jødedom

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese. Sted.: Købmagergade 46

Torsdag 28.4 kl. 19.30

Lektor Alex Fryszmann, København: »Kierkegaard og Dostojevskij« i den russiske tradition

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Tirsdag 3.5 kl. 20.00

Professor Thomas L. Thompson: Gammel Testamente som teologisk disciplin

(Old Testament as a theological discipline)

Arr.: Teologisk Forening

Torsdag 12.5 (Kristi Himmelfartsdag)

Teologisk Forenings skovtur - begynder med gudstjeneste i sjællandsk kirke og slutter med fest på fakultetet. Program vil foreligge senere.

Mandag 16.5 kl. 16.15-18.00

Professor Niels Hyldahl: Qumran og Det ny Testamente

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese. Sted.: Købmagergade 46

Teologisk Fællesafdeling

Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
DK-1150 København K

Økonomibrev

Postbesørges ukonvolteret efter tilladelse fra
Købmagergades Postkontor, 1000 København K



Returneres ved varig adresseændring



ISSN 0905-4200