

TEOL- *information*



Nr. 4. September 1991

*Det teologiske Fakultet
Københavns Universitet*

Indholdsfortegnelse

Kontakt	4
Siden sidst	5
Samspillet mellem teologi og jura Af adjungeret professor Preben Espersen	8
Den tredje verdens kirkehistorie: Profil og perspektiver Af forskningsprofessor Holger Bernt Hansen	12
»Kundskab er en god tjener, men først skal livet komme« Af pastor Algur Kaerma, Estland	22
Den 30. baltiske teologkonference Af lektor Eberhard Harbsmeier	27
Kønnet som symbol i tekster og tradition. Kvindeteologi og kønshermeneutik Af lektor Lone Fatum	31
Gudstjeneste og Musikteater. Et projekt ved Institut for Kirkehistorie Af seniorstipendiat Nils Holger Petersen	37
Økumenisk teologi Af lektor Peder Nørgaard-Højen	40
Kalender for efterårssemestret 1991	49

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. 33 15 28 11 lokal 277.

Ansvarshavende redaktør:
Dekan Jens Glebe-Møller
Redaktionskomité:
Geert Hallbäck, Eberhard Harbsmeier,
Steffen Kjeldgaard-Pedersen.
Lay-out og sats: Religionspædagogisk Center
Tryk: Special-Trykkeriet i Viborg A/S.

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

Oplag 2500.

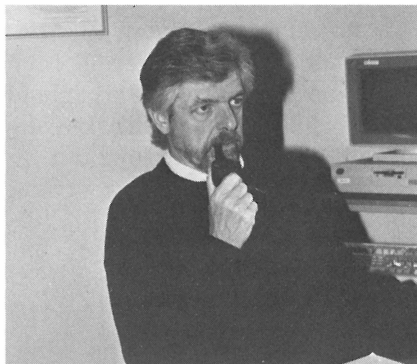
Forside: Den 30. baltiske teologikonference.

Foto: Torben Bach Rasmussen

Siden sidst

Af Dekan, Dr.theol Jens Glebe-Møller

Et teologisk fakultet - i hvert fald på vore breddegrader - er en akademisk institution. Det betyder, at dets lærere skal forske og undervise de studerende på et videnskabeligt grundlag - i stadig kontakt med universitetets øvrige fakulteter og med den internationale forskning. Det skal også sørge for, at der er hensigtsmæssige rammer omkring forskningen og undervisningen. Men som alle akademiske institutioner må Det teologiske Fakultet også leve op til de retningslinier, som samfundet i øvrigt afstikker. For os - som for de andre fakulteter - betyder det først og fremmest, at vi skal »producere« kandidater (som det hedder i tidens økonomiske sprogbrug), der kan »afsættes« på arbejdsmarkedet. Og det vil jo i vort tilfælde især sige, at de skal kunne finde ansættelse i Den danske Folkekirke. Sammenlagt er det ikke så få krav, en forholdsvis lille enhed som vor skal honorere. Men vi gør vort bedste - og siden sidst har vi da også præsteret en hel del. Her er nogle eksempler:



Alene i dette forår har 31 studerende kunne rejse sig fra det grønne bord med bestået embeds-eksamen. Vi håber - som tidligere - at de bevilligende myndigheder, Undervisningsministeriets universitetsafdeling, vil indregne dette resultat af både de studerendes og lærernes flid i vort budget. Der er næppe tvivl om, at vi også i de kommende år - efterhånden som den strammere undervisning efter den nye studieordning slår igennem for alvor - vil få mange kandidater. Som vi også har nævnt i tidligere »Siden sidst«, er undervisningen ved at få et mere internationalt præg end tidligere. Vi har nedsat et internationalt ud-

valg ved Fakultetet, og det næste hold internationale studerende vil starte på undervisningen i efteråret 92. Temaet for denne undervisning vil være »Christianity and Culture«. Og mødet med de internationale studerende vil helt sikkert medvirke til, at vi får udvidet vor sommetider lidt provinsielle teologiske horisont. I dette nummer fortæller en af vore estniske studerende, Algur Kaerma, om, hvad han har fået ud af sit ophold her i forhold til de praktisk-teologiske problemer i sit hjemland.

På forskningssiden kan vi først notere, at vi nu har 17 PhD-studerende indskrevet - et forholdsvis stort antal, som viser, at vore yngre kandidater har mod på at gå i gang med teologisk forskning. Det siger sig selv, at lærerne har deltaget i et antal internationale konferencer, og hvad de beskæftiger sig med herhjemme, får man et par smagsprøver på i dette nummer. Peder Nørgaard Højen skriver om økumenisk teologi og Lone Fatum om aspekter af den kvindeteologiske forskning. Og forskningsprofessor, Holger Bernt Hansen tegner - i god tråd med den stigende internationale orientering - et billede af, hvad den tredje verdens kirkehistorie indeholder som en ny teologisk disciplin. Den 30. baltiske teologkonference, som Fakultetet i år var vært for, er også et vigtigt led i vort internationale arbejde. Eberhard Harbsmeier

rapporterer fra konferencen, som blev holdt på Magleås Kursuscenter - desværre midt i den værste eksamenstid!

En nyskabelse på fakultetet er oprettelsen af et »Center for kunst og kristendom« ved Københavns Universitet, som har til huse på Institut for kirkehistorie. Ved sin grundlæggelse omfatter Centret »Kalkmaleriregistranten« og »Salmeregistranten«, og det skal derudover have en afdeling for arkitektur og en for musik. PhD-studerende Niels Holger Petersen giver med sit bidrag en prøve på den forskning, som vil blive drevet på Centret, der i øvrigt får et repræsentantskab med medlemmer fra bispekollegier, ministerierne og en række kulturelle institutioner.

På et andet felt er der også ved at blive udviklet ny forskning. Det gælder kirkeretten, som i mange år har levet noget af en skyggetilværelse. Fakultetet kan her glæde sig over, at departementschef, dr. jur. Preben Espersen er blevet udnævnt til adjungeret professor i kirkeret for en femårig periode. I sit bidrag skitserer professor Espersen desiderata inden for sit forskningsområde.

Sidst, men ikke mindst, må vi notere, at vor initiativrige og flittige dekan gennem 6 1/2 år, John Strange, pr. 1. juni tiltrådte som prorektor ved Københavns Universitet. Undertegnede, som afløste ham pr. samme dato, ser frem til et

godt samarbejde med ham og Universitetets øverste ledelse i øvrigt.

Samspillet mellem teologi og jura

*af departementschef, dr. jur Preben Espersen
Adjungeret professor i kirkeret
ved det teologiske fakultet
ved Københavns universitet*

Det bestemmes i Grundlovens § 4, at den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og som sådan understøttes af staten. Bestemmelsen går tilbage til den første grundlov fra 1849, men begrebet »den evangelisk-lutherske kirke« var også tidligere den i lovgivningen fastslåede betegnelse for den tro, der hviler på de bekendelsesskrifter, der er nævnt i Danske Lov fra 1683. Og det var dette kirkebegreb, der i 1849 blev optaget som en del af forfatningen.

Bekendelsesskrifterne er jo teologiske udsagn, og folkekirken hviler derfor også som retlig størrelse i et vist omfang på teologiske begreber.

Der kan ikke af Grundlovens § 4 uddrages præcise afgrænsninger vedrørende kirkelige kompetenceforhold. Men bestemmelsen er på den anden side ikke nogen tom løfteparagraf. Den har et egentligt juridisk indhold, og kan opfattes som en slags »general-



klausul«, der påbyder, at Folketing og Kirkeministerium skal tage skyldigt hensyn til indholdet af den evangelisk-lutherske bekendelse i forbindelse med fastlæggelse og anvendelse af regler på det kirkelige område. Der er altså tale om, at to regelsystemer, nemlig et teologisk og et juridisk, skal indgå i et retligt påbudt samspil. Grundlovens § 4 er således relevant i en argumentation over for lovgivningsmagt og administration om, hvordan retsregler på det kirkelige

område bør udformes eller administreres.

Men teologer og kirkelige kredse i øvrigt er jo langt fra altid enige. Der er derfor behov for at udvikle en teologisk disciplin - en retsteologi - der kan analysere og opstille kirkelige regler af betydning for samspillet med de egentlige retsregler på det kirkelige område. Og som kan formidle indholdet af de kirkelige regler på en sådan måde, at de bliver forståelige også for ikke-teologer.

I det følgende skal kort redegøres for nogle overvejelser i forbindelse med en sådan retsteologisk genstand og metode. Der er grund til kraftigt at understrege overvejelsernes foreløbige og skitse-mæssige karakter. At beskrive en sådan ny videnskabelig disciplins genstand og metode er en kompliceret proces, der vil kræve en betydelig arbejdsindsats fra flere sider, først og fremmest naturligvis fra teologisk og kirkeligt, men også fra juridisk hold.

Retsteologiens *genstand* kan vel kort og foreløbigt bestemmes som analyse og beskrivelse af kirkelige normer af betydning for produktion eller anvendelse af retlige normer på det kirkelige område.

Der foreligger imidlertid ikke nogen afgrænsning af, hvad der kan henføres under betegnelsen »kirkelige normer«. Som udgangspunkt for en sådan afgrænsning forekommer det nærliggende

at forsøge en sondring mellem teologiske normer og andre kirkelige normer.

Teologiske normer kan vel beskrives som den evangelisk-lutherske kirkes lære- og traditionsgrundlag i almindelighed og den danske folkekirkes bekendelsesskrifter og liturgiske traditioner i særdeleshed. Disse normer kan henføres til det, der sædvanligvis benævnes teologisk sagskundskab eller teologiske fagskøn.

»Andre kirkelige normer« er i den foreliggende litteratur beskrevet med forskellige betegnelser, der alle er vage og ubestemte. Der anvendes således udtryk som »folkekirkelig sæd og skik«, »den folkekirkelige kulturtradition« og »en almenviden, et stykke dansk kulturarv«. Undertiden tales der også om »kirkelige forpligtelser«.

Når retsteologiens genstand bestemmes som en redegørelse for kirkelige normer, der er af betydning for produktion eller anvendelse af retsnormer på det kirkelige område, bliver det naturligvis af afgørende betydning at beskrive den *metodemæssige grundlag* til konstatering af, dels om en kirkelig norm overhovedet kan påvises, dels om den i bekræftende fald er relevant i forhold til retlige normer.

Mens det med hensyn til det juridiske normsystem er muligt ved domstolenes mellemkomst at få en autoritativ afgørelse af, om en

norm er gældende ret og om dens nærmere indhold, er forholdet mere uklart og problematisk, for så vidt angår det kirkelige normsystem. Det gælder både for de teologiske og - navnlig - for de øvrige kirkelige normer.

Dette hænger sammen med, at der ikke findes nogen instans, der autoritativt kan give udtryk for det nærmere indhold af teologiske og kirkelige regler. Der findes jo ingen synode eller andet kirkeligt organ, der kan tale på folkekirkens vegne. Det er heller ikke muligt at henskyde sådanne spørgsmål til biskopperne som kollegium. Biskopperne er sideordnede inden for hver sit stift og kan ikke udtale sig som kollegialt organ. Efter styrelseslovgivningen for de højere læreanstalter er der heller ikke som tidligere mulighed for at indhente udtalelser og responsa fra de teologiske fakulteter som sådanne.

Med hensyn til de *teologiske normer* er forholdet vel det, at eksistens og nærmere indhold af en del af disse er almindeligt anerkendt blandt teologiske sagkyndige, mens det for andre teologiske normer gælder, at der ikke foreligger enighed om eksistens og indhold.

For så vidt angår »*andre kirkelige normer*« er der formentlig enighed om eller dog en vis bredere tilslutning til sådanne normer. Men for en stor dels vedkommende er der utvivlsomt meget forskellige

opfattelser både med hensyn til spørgsmål om normernes eksistens og deres nærmere indhold. Denne forskellighed i opfattelser kan have relation til en række forhold som f. eks. by-land, højkirkelig-lavkirkelig og tilhørsforhold til kirkelige retninger og bevægelser. Opfattelsen af »folkekirkelig sæd og skik« vil således nok være temmelig forskellig i et vestjydsk indremissionsk landsogn og i en grundtvigiansk valgmenighed i København.

Det vil således i mange tilfælde ikke være muligt eller dog meget vanskeligt at finde nogen fællesnormer for de kirkelige regler. Det siger sig selv, at dette er et problem i forbindelse med udviklingen af en retsteologisk metode.

På den anden side bør vanskelighederne ikke overvurderes. En væsentlig side af den retsteologiske virksomhed vil således være at beskrive områder, hvor retlig regulering er unødvendig og derfor bør ophæves eller undlades. Og andre betydelige områder vil dreje sig om kirkelig frihedslovgivning, altså om regler, der netop har til formål at skabe rum for pluralitet.

Det siger sig selv, at en videnskabelig udvikling af både retsteologi og kirkeret ikke mindst må sigte på begrebsmæssig klarhed i forbindelse med retsanvendelsen på det kirkelige område. En sådan begrebsmæssig klarhed anses imidlertid ikke for ønskelig i alle

gejstlige kredse, idet man har villet se uklarhed som en garanti mod magtmisbrug fra statslig side i kirkelige anliggender. Rent bortset fra, at uklarhed sædvanligvis nok snarere kan være basis for magtmisbrug end garanti mod magtmisbrug, er et sådant synspunkt naturligvis videnskabetisk uhold-

bart og ensbetydende med en negation af både retsteologi og kirkeret som videnskabelig beskæftigelse.

Der er da lykkeligvis også i de senere år fra adskillige - både teologiske og juridiske - sider givet udtryk for ønskeligheden af og viljen til en dialog og et samarbejde mellem teologi og jura.

Den tredje verdens kirkehistorie: Profil og perspektiver

*Af forskningsprofessor Holger Bernt Hansen
Institut for kirkehistorie*

Krisen i Den Persiske Golf i sidste halvdel af 1990 og de første måneder af 1991 afslørede endnu engang, hvor dybt korstogsmotivet har lagret sig både i den arabisk-islamiske verden og i den vestlige, europæisk-kristne bevidsthed. Fra Saddam Hussein's side blev den vestlige reaktion på besættelsen af Kuwait tolket med brug af korstogskategorierne, ikke mindst gennem hans »gidselagtige« inddragelse af Israel i konflikten. Der var endnu engang tale om den kristne verdens forsøg på at overrende den arabiske verden og anfægte islams position. De vantros anslag skulle derfor besvares med hellig krig. I de politiske realiteters verden var opslutningen om Saddam Hussein nok ikke så stor, som han havde ventet, men det er karakteristisk, at hans sprogbrug vandt genklang langt ud i de brede befolkninger og ikke kun blandt den arabiske verdens fundamentalistiske kredse, men også blandt muslimer i Asien



og i dele af Afrika, især nord for ækvator.

Dette århundred-gamle verdensbillede fornægtede sig heller ikke i den vestlige verden. Omend »olien til vestens lamper« var væsentlig for reaktionen, indgik også korstogsdimensionen i tolkningen af krisen. Den islamiske verden består i væsentlig grad af fundamentalister og fanatikere, som gang på gang har truet den kristne verden, fra de stod foran Wien i 1529 til Ayatollah Khomeiny's islamiske revolution med dens gidseltagnin-

ger og terrorangreb i selve vestens lande. Reaktionen har ikke mindst kunnet måles i en stigende skepsis og usikkerhed over for muslimske indvandrere. Selv om der ikke just blev prædikeret korstog, byggede den massive opslutning omkring vestens indgreb mod Saddam Hussein ikke alene på magtpolitiske vurderinger eller medlidenhed med et lille naboland, der pludselig blev annekteret. Blandt motiverne var også, at der skulle reageres mod og sættes nogle grænser for den islamiske trussel mod vesten.

Golfkrisen kan ikke alene, ej heller primært tolkes i sådanne religiøse kategorier, men det er karakteristisk, at i en konfrontation med den arabiske verden kommer den religiøse dimension uvægerligt ind. I så henseende kan man tale om korstogenes lange skygge i såvel arabisk som europæisk bevidsthed. Det er blevet en del af den europæiske selvforståelse, når Europa definerer sit forhold til sin omverden generelt. Og i en konfrontation med den arabisk-islamiske verden kommer det tydeligst frem, i hvor høj grad kristne elementer indgår i den vesteuropæiske bevidsthed, og hvor bevidst, næsten selvbevidst, man bliver omkring sin europæisk-kristne civilisation.

Med dette tema omkring islam og kristendom, der trækker nogle linier op fra den europæiske kirkehistorie, har vi allerede berørt en

problemstilling, som er helt central for området 3. verdens kirkehistorie. Samtidig giver det os et dobbelt udgangspunkt for at definere denne del af kirkehistorien i dens nødvendige sammenhæng med den almindelige kirkehistorie.

For det første er det en historisk kendsgerning, at kristendommen er blevet identificeret tæt med vestlig, europæisk civilisation og kultur. Europa har så at sige gennem århundreder forvaltet den kristne arv, og kristendommen har været den væsentlige såvel kultur-skabende som kulturbærende faktor. Kristendommen og kirken kan ikke løbe fra dette udgangspunkt, men det bliver et spørgsmål, hvor absolut forbindelsen skal tolkes. En parallel til islam er her illustrerende. Islam har været tæt identificeret med den arabiske verden, og ikke mindst de senere årtiers oliepenge har underbygget denne identificering. Bag dette ligger et fundamentalt træk i den muslimske verden, nemlig dette at fremkalde den ideale fortid som model for samtiden. Dette historiesyn forankrer religionen til den arabiske tradition, og det styrkes til staidighed af syntesen mellem sprog og religion, en syntese, som på bemærkelsesværdig vis er fastholdt under islams ekspansion gennem den universelle brug af arabisk og vægringen mod at oversætte Koranen til andre sprog.

Sammenholdt med islam har kristendommens bundethed til sprog, historiesyn og oprindelsesområde ikke samme absolutte karakter. Fra begyndelsen har kristendommen udmærket sig ved at overskride den sproglige, den geografiske og den kulturelle barriere. Missionsbefalingen har gjort kristendommen grænseoverskridende, og den har haft en indbygget tendens til at relativere sine rødder. En væsentlig del af oldkirkens historie handler netop om kristendommens overskriden af grænser i det romerske imperium og en relativiteten af dens jødiske rødder i mødet med gnosticisismen og hellenismen.

Det væsentlige udgangspunkt for arbejdet med 3. verdens kirkehistorie bliver derfor at beskrive denne proces, hvorledes det europæiske monopol på kristendommen brydes, i hvilken grad bundetheden til europæisk kultur og civilisation kan relativeres, og hvorledes evangeliet modtages og forstås i mødet med andre kulturer og traditioner, der bæres af andre sprog og andre værdier. Det er i øvrigt karakteristisk for studiet af denne proces, ikke mindst hos kirkehistorikere fra den 3. verden, at man søger bag om den europæiske forvaltning af det kristne monopol tilbage til oldkirken for derfra at hente et anvendeligt paradigme. Det gælder eksempelvis den vestafrikanske kirke- og religionsbe-

historiker *Lamin Sanneh* i hans seneste, bemærkelsesværdige bog »Translating the Message. The Missionary Impact on Culture« (1989), hvorfra nærværende artikel har hentet megen inspiration. Ikke mindst er det karakteristisk, at Lamin Sanneh næsten »genopdager« Adolf von Harnack's klassiske værk »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« fra 1908.

Det følger heraf som det andet udgangspunkt, at 3. verdens kirkehistorie i høj grad kan ses som en funktion af Europas forhold til sin omverden og derfor hægtet på europæisk missionsaktivitet. Tre bevægelser har især etableret Europas forbindelse med verden uden for. Efter opdagelsernes epoke fulgte først emigrationen til den oversøiske verden og dernæst de økonomiske og politiske bånd, der i det 19. årh. kulminerede med kolonialismen. Sammenvævet med disse to bevægelser var den kristne missionsaktivitet, der fik sin kulmination i 19. og 20. årh. og som anført danner det specielle udgangspunkt for at beskæftige sig med 3. verdens kirkehistorie.

Med fokus på disse tre forbindelseslinier til omverdenen er der givet såvel en geografisk som tidsmæssig afgrænsning af fagområdet. Med mission som udgangspunkt bliver især Afrika centralt, idet den moderne missionsbe-

vægelse overvejende søgte hertil. Dog indgår også asiatiske områder med betydelig vægt, ikke mindst Kina. Når migration tages som udgangspunkt, kommer det amerikanske kontinent ind i billedet. Det gælder selvfølgelig Latinamerika, som indgår i den almindelige 3. verdens sammenhæng. Men også Nordamerika kan meningsfyldt inddrages, når området udvides til at omfatte moderne kirkehistorie i almindelighed. Det skyldes i første række, at der her på et tidligt tidspunkt kom et opgør med kolonisationen såvel politisk som kirke- ligt, som siden dannede forbillede og angav løsninger for den postkoloniale situation, som 3. verdens lande befandt sig i efter 2. verdenskrig. Eksempelvis kan det væsentlige spørgsmål om religionsfrihed og kirkens forhold til staten relateres til den amerikanske model, når forholdene skal afklares i mange nye stater i 3. verden. Men det skyldes også det forhold, at det nordamerikanske område selv blev meget aktiv i missionsvirksomheden og på andre forudsætninger end de tilsvarende europæiske, ikke mindst i det 20. årh.

Gennem sin mellemposition bliver Nordamerika således interessant som et korrektiv til kristendommens tætte amalgamerings med europæisk civilisation og kultur. Dette uddybes yderligere gennem en modsat rettet bevægelse:

den afro-caribiske religions indflydelse på amerikansk kristendom og kirkeliv gennem dette århundrede. Det er et i øjeblikket uhyre aktuelt studieområde, som endnu er uopdyrket herhjemme. Parallelt med den afrikanske immigration til det nordamerikanske kontinent er der sket en religiøs påvirkning, som har fremkaldt en markant »afeuropæiseret« form for kristendom og kirkeliv, og hele denne proces er yderst lærerig for situationen i andre dele af verden.

Når udgangspunktet især er den moderne missionsbevægelse, kommer hovedvægten tidsmæssigt naturligt til at ligge på 19. og 20. årh. Dette har ført til, at man i en amerikansk sammenhæng foretrækker betegnelsen moderne kirkehistorie eller global kirkehistorie frem for 3. verdens kirkehistorie, idet man her som nævnt ikke har Europa-bindingen så stærkt inde på livet og ej heller har behov for at markere, at der er tale om en frigørelse fra nogle gamle bindinger af såvel teologisk som ekklesiologisk art. For Europa er det derimod uundgåeligt at tage udgangspunkt i, at kolonifasen nu er afsluttet og afløst af et nyt verdensbillede, hvor udviklingsperspektivet står i centrum. Fra dette udgangspunkt bliver det meningsfyldt at tale om den 3. verden som en selvstændig enhed og ikke blot som et koloni- og missionsområde. Heraf følger også, at

der er tale om et område med en selvstændig og stigende betydning, der ikke blot kan studeres som et appendiks til europæisk kirkehistorie. Selv om statistik og numeriske forhold ikke nødvendigvis har indholdsmæssige konsekvenser, er det dog tankevækkende, at der snart lever flere kristne i den del af verden, der betegnes som 3. verden (især Afrika og Latinamerika), end i det traditionelt kristne Europa. I sig selv bevirker dette, at denne del af kristenheden må falde inden for kirkehistoriens interessefelt med en rimelig vægt, uden at der skal være tale om nogen prioritering i forhold til andre epoker, men med den særlige tilgang, at man her studerer kristendom og kirke i omgivelser, som er forskellige fra den traditionelle europæiske kontekst.

Det siger sig selv, at det med dette udgangspunkt ikke er muligt at falde tilbage til den traditionelle missionshistorie, hvor det især var de europæiske missionærer og deres selskaber hjemme, der stod i centrum for opmærksomheden. (Om denne udvikling fra missionshistorie til såkaldt universel kirkehistorie henvises til min artikel i Dansk Teologisk Tidsskrift fra 1974). Derimod bliver det væsentligt at fokusere på, hvorledes forbindelsen blev etableret mellem Europa og dets ikke-kristne omverden, og hvilken virkning i de lokale samfund kristendommens

komme havde på et tidspunkt, hvor den gennem århundreder havde eksisteret sammen med europæisk kultur og civilisation. Dette perspektiv betegnedes i høj grad et skift fra den gamle missionshistorie og har gennem de seneste årtier givet anledning til en række studier, der har taget udgangspunkt i modtagernes forudsætninger og reaktioner.

Til belysning af denne proces kan fremdrages fire overordnede temaer. For det første blev forbindelsen knyttet i det 19. årh., hvor Europa var på højden af sin selvbevidsthed med heraf følgende begrænset tolerance over for fremmede kulturer. Denne tendens blev yderligere forstærket i århundredets sidste tredjedel, hvor Darwin's evolutionsskala blev anvendt på såvel civilisationer som religioner. Højest på skalaen kom forbindelsen af kristendom og europæisk civilisation, udtrykt med den engelske historikers Bellah's ord »Europe is Christianity, Christianity is Europe«. Et civiliserende arbejde måtte gå hånd i hånd med kristianiseringen, hvilket ikke mindst David Livingstone understregede, og det var baggrunden for, at især Afrika blev set som »the White Man's burden«.

For det andet blev forbindelsen mellem Europa og dets omverden etableret i en periode, hvor Europa i stigende grad tiltog sig politisk herredømme uden for sine egne

grænser gennem etableringen af kolonier. Herved kom missionsaktiviteten til at foregå under politiske auspicer, selv om det kun i sjældne tilfælde er berettiget at karakterisere missionen som »imperialism at prayer«. Men at missionen især tog fart i kolonialismens tidsalder og nød godt af »Pax Britannica«, rejser uundgåeligt spørgsmålet, hvorledes forholdet for forbindelsen mellem de to skal defineres og tolkes.

For det tredje skal nævnes, at den moderne missionsbevægelse videreførte arven fra pietismen og vækkelserne med kravet om den personlige syndsbevidsthed og omvendelse. Det var i høj grad et individualismens evangelium, som blev forkyndt ind i samfund, hvor fællesskabstanken var fremherskende. Uundgåeligt fik kristendommen på denne måde en indgribende betydning over de etablerede strukturer, det være sig i familie eller samfund.

Endelig skal for det fjerde - og i hypoteseform - det spørgsmål rejses, om vor egen tids forbindelse med verden uden for Europa er radikalt forskellig fra tidligere. Kolonialismen er afløst af politisk uafhængighed og har tilsyneladende fremkaldt en følelse af skyld, som har reduceret den europæiske selvtilid og mindsket troen på de europæiske værdiers universelle gyldighed. Dette har også skabt plads for større åbenhed over for

kristendommens frigørelse fra syntesen med europæisk kultur og civilisation og således ændret klimaet væsentligt for forbindelsen med 3. verdens kirker. Men på det seneste har de vestlige landes næsten ultimative krav om respekt for menneskerettigheder og indførelse af demokrati bragt hele spørgsmålet, hvad er universelle værdier og hvad er europæiske værdier, tilbage til dagsordenen. Uden at antage fortidens dimensioner placerer svaret herpå 3. verdens kirker i et dilemma i relation til de stater, som de nødvendigvis skal forholde sig til.

Inden for denne tematiske ramme er der især to problemområder, som går igen i de forskellige studier. Det første omhandler mødet mellem kristendommen og lokale tankesæt og skikke, og i hvor høj grad disse sidste kan inddrages og erstatte det europæiske kulturelement i tolkningen af kristendommen. Gang på gang bliver det klart, i hvor høj grad man i en sådan pluralistisk situation mangler kriterier og vurderingsgrundlag, og gang på gang ender man i et dilemma, om der er tale om synkretisme eller en ægte tolkning af kristendommen.

Parallelt hermed følger det andet problemområde, der omhandler kirkebegrebet. Det var den europæiske missions overordnede mål at grundlægge en kirke og gøre den selvstændig. Men problemet

viste sig hurtigt at være, om man under denne selvstændiggørelsesproces skulle anlægge europæiske kriterier og definere en kirke efter hjemligt forbillede: det gælder opbygning, præsternes uddannelsesniveau, funktioner etc. Dilemmaet har igen været, om lokale forhold skal være afgørende for at definere, hvad en kirke skal være, og om den på det grundlag kan accepteres som værende en sand kirke, selv om organisation, lære og gudstjeneste afviger fra det kendte forbillede.

Svarene herpå er ofte givet ved at fokusere på lokale initiativer og lokale løsninger og herfra uddrage kriterierne. Derfor har vi siden 1960'erne set et stigende antal studier, der eksempelvis gennemgår den særlige kirkedannelse i Indien (Church of South India), der bryder med de europæiske konfessionelle grænser. Eller vi har fået et studium af den omskrivning af *Confessio Augustana*, som Batak-kirken i Indonesien har foretaget for at tilvejebringe sin egen trosbekendelse, der knytter forbindelsen til kirkens traditionelle baggrund. Ikke mindst har vi talrige studier af de såkaldte uafhængige kirker i Afrika, der under de af professor Bengt Sundkler formulerede betegnelser »ethiopiske« og »zionistiske« er skudt op som paddehatte gennem de sidste 75 år enten i protest mod et europæisk domineret lederskab i kirken eller

som en reaktion, ofte under inspiration fra oversættelsen af Gammele Testamente, mod en fremmedgørende udlægning af kristendommen. Ikke mindst spørgsmålet om disse kirkers optagelse i internationale organisationer som Kirkernes Verdensråd og Det Lutherske Verdensforbund har rejst spørgsmålet, i hvor høj grad man kan og skal forudsætte duplikater af europæiske kirker.

Spørgsmålet bliver imidlertid, om hele denne euro-orienterede perspektivering, der er lagt til grund i det foregående, indsnævrer problemformuleringen og blokerer for andre mulige synsvinkler. Eller formuleret positivt: er der ud over relationen til Europa en særlig autenticitet for 3. verdens kirkehistorie?

Det er på dette punkt, at *Lamin Sanneh*, der nu virker ved Yale Divinity School, på inspirerende vis går nye veje og faktisk lægger op til et paradigmeskift, der kan neutralisere nogle af de underliggende forudsætninger og dilemmaer. Sanneh tager som sit udgangspunkt begrebet oversættelse (translation). Gennem tiderne har oversættelse karakteriseret spredningen af kristendommen, hvilket uvægerligt har forbundet kristendommen med modtagerens sprog og kultur og samtidig nødvendiggjort en sondring mellem budskabets kerne og dets kulturelle forudsætninger. Det viste sig alle-

rede i den paulinske periode og ved kristendommens indgang i den hellenistiske verden, og det har især været gældende i den moderne missionsepoke, naturligvis først og fremmest hos protestanterne med deres bibeloversættelser, men også hos katolikkerne, som har lagt vægt på oversættelsen af katekismen (og efter 2. Vatikanerkoncil også messen).

Lamin Sanneh opererer med to former for mission, hvilket illustreres gennem en parallel til islam. »Mission by translation« er karakteristisk for kristendommen, og hermed menes, at denne søger ud i andre kulturer uden at forka- ste dem totalt, og der forudsættes, i hvert fald implicit, en relativiseret status for budbringerens egen kultur. Hos islam er der primært tale om »mission by diffusion«, hvor budbringerens kultur er den uundgåelige bærer af budskabet. Overflytningen til andre samfund sker ikke gennem oversættelse, men fastholder udgangspunktets kulturelle identitet. Islam identificeres således med nogle uundværlige kulturelle forudsætninger i form af den arabiske arv inden for skriften og i lovgivningen.

Hos Lamin Sanneh bliver oversættelsen den afgørende proces. Den udgør en koncession til lokal- sproget og gør dette til bærer af det kristne budskab. Uanset missionærernes forudsætninger og motiver bliver budskabet uund-

gåeligt indoptaget i modtagernes kultur gennem oversættelsen af centrale begreber i Bibelen, ikke mindst gennem det lokale navn, der anvendes om Gud, og som bringer kendte associationer med. Der indføres en dynamisk faktor, der nødvendigvis rejser spørgsmålet, hvad essensen/kernen i budskabet egentlig er. Der kommer et pluralistisk element i kristendommen, der svækker bestræbelserne på centralisering og uniformitet og gør op med den antagelse, at en bestemt kultur har en normativ, absolut status, in casu Vesteuropa under det 19. årh.'s kulturelle ar- rogance.

Pluralismen bliver den uund- gåelige konsekvens af »mission by translation« og kræver et konstant teologisk arbejde med at afgrænse budskabet fra synkretisme på den ene side og sekulær indflydelse på den anden. Paradoksalt øges dette problem gennem selve det lingvi- stiske arbejde, der både betyder en dybere forståelse af den traditio- nelle religion og kultur og samtidig en bevidstgørelse omkring tradi- tionelle værdier, der kan være med til at skabe en national identitet.

Den dynamiske faktor, som oversættelsesmekanismen udgør, skaber også andre paradokser. Missionærerne engagerede sig i oversættelse og de hertil hørende sprogstudier med henblik på at indføre den kristendom, de kendte og troede på, og som ikke var i

harmonisk med traditionelle skikke og livsforståelse. Men fra sprogres-sourcerne fik de lokale øget bevidsthed og vilje til at forkaste fremmede fortolkninger og i stedet at holde fast ved lokale skikke og traditioner. Ind i kolonisituati- onens paternalistiske system plan- ter missionen en kim af national eller lokal selvtilid, der på længe- re sigt tjener til at underminere selve systemet. Og i relation til missionens egen tendens til at regulere og styre, ikke mindst in- den for kirkeinstitutionen, udsty- res de lokale kristne med et selv- stændiggørende instrument.

Som nævnt ovenfor førte dette allerede tidligt til en række selv- stændige initiativer i opposition til den europæiske dominans, ofte af spektakulær art som de uafhæn- gige afrikanske kirker. Men den langsigtede proces har vist sig nok så afgørende. Trods en solid euro- pæisk dominans gennem mere end 100 år skete der ikke en europæ- isering af kristendommen og der- med den fremmedgørelse, som mange observatører stadig hæv- der. Næret af oversættel- sesprocessen gik der hele tiden bag de ydre udtryksformer en under- strøm af selvstændiggørelse og in- tegration af evangeliet med lokal tænkemåde, religion og kultur. Den kunne neutralisere den euro- pæiske arrogance med dens alter- native valgsituation, som ofte fulg- te med missionsforkyndelsen, og

dens betydning slår aktuelt igen- nem i talrige 3. verdens kirker som et korrektiv til den gængse opfattelse af vestlig dominans. Ka- rakteristisk blev dette udtrykt af den vestafrikanske biskop James Johnson allerede omkring 1900:

»Christianity is a Religion in- tended for and is suitable for every Race and Tribe of people on the face of the Globe. Acceptance of it was never intended by its Founder to denationalise any people and it is indeed its glory that every race of peole may profess and practise it and imprint upon it its own native characteristics, giving it a peculiar type among themselves without losing anything of its virtue. And why should not there be an African Christianity as there has been a European and an Asiatic Christia- nity?« (citater hos Ayande, 1970, s.304).

Med sit udgangspunkt i kri- stendommen som »en dynamisk oversættelsesbevægelse« bidrager Lamin Sanneh til at korrigere og vægte problemstillingerne ander- ledes end tidligere inden for 3. ver- dens kirkehistorie, samtidig med at han inddrager nye perspektiver og ikke mindst indfører et nyt sæt kriterier. Han er så at sige med til at genskrive dagsordenen. At ad- optere lokalsproget og dermed væ- sentlige elementer af den lokale kultur er et så radikalt skridt, at det bør udelukke den sædvanlige tale om kristen mission som vestlig

kulturimperialisme. Det rækker også ved anklagen, at missionen var surrogat for vestens kolonialisme og havde store fordele af dens politiske og institutionelle rammer. Nok var missionærerne influeret af logikken i deres egen hjemlige situation og kultur, men virkningen af de hjemlige motiver blev i høj grad neutraliseret af den dynamik, der lå i oversættelsesprocessen. Missionen var nok en katalysator for forandring, men den skete på egne præmisser og ikke nødvendigvis med en fremmedgørende effekt.

Modsætningsvis kan det indvendes, at Lamin Sanneh tillægger den automatiske virkning af oversættelsesprocessen for megen vægt og ureflekteret etablerer en tæt forbindelse mellem et sprog og den tilhørende kultur. Ligeså vil en inddragen af det væsentlige element i det kristne missionsarbejde, som udgøres af skoler og uddannelse, også stille spørgsmålstegn ved, om oversættelse og brug af lokalsprog kan neutralisere den fremmedgørelse, som følger med et uddannelsessystem opbygget efter vestligt mønster og på vestlige idealer. De meget aktuelle symptomer på den såkaldte »diploma disease« i 3. verdens lande tyder på det modsatte.

I sit opgør med de hidtil anvendte historiografiske normer og i sin argumentation for et nyt paradigme i 3. verdens kirkehistorie er

Lamin Sanneh tæt på at placere sig i en apologetisk position for at retfærdiggøre tidligere tiders europæiske missionsaktivitet ved at neutralisere dens virkninger gennem oversættelsesprocessens næsten magiske potentiale. Der er dog ingen tvivl om, at det er et frugtbart udgangspunkt, og der rokkes ikke ved, at Lamin Sanneh på inspirerende og original vis placerer 3. verdens kirkehistorie i brændpunktet mellem kristendommens europæiske kulturafhængighed og den selvstændiggørelse og dynamik, der følger med »oversættelsen« til andre sprog og kulturer.

Referencer:

E.A. Ayandele: *Holy Johnson: A Pioneer of African Nationalism*, 1970.

Holger Bernt Hansen: 'Fra missionshistorie til universel kirkehistorie', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 37, 1974.

Adolf von Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1908.

Stephen Neill: *A History of Christian Missions*, The Pelican History of the Church vol. 6, 1964.

Lamin Sanneh: 'Christian Missions in the Pluralist Milieu. The African Experience', *International Review of Mission* vol. 74, 1985.

Lamin Sanneh: *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, 1989.

»Kundskab er en god tjener, men først skal livet komme«

*Af pastor Algur Kaerma
Estland*

»Der Lebenslauf eines Menschen ist anthropologisch gesehen ein Prozeß in der Zeit. Jeder von uns braucht Zeit, um sich zu orientieren, um Angebote zu prüfen Gott handelt theologisch gesprochen auf seine Weise in der Zeit, ist in Jesus Christus in unsere Zeit eingegangen, geht in sie immer wieder neu ein als Heiliger Geist, nimmt sich Zeit und läßt Zeit; er kann warten«. (K.E. Nipkow: Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung, Gütersloh 1990, s. 413).

Jeg er begyndt med to citater, som er meget vigtige for forståelsen af menneskets liv - egentlig giver de det en stor værdighed. I dag måles menneskets værdighed i tempo, dvs. vi har ikke tid til at vente. I modsætning til Gud, der - teologisk talt - har tid til at vente.

Spørgsmålet er også, hvor længe vi skal leve, for at vi kan orientere os i tiden. Med andre ord - hvor længe skal vi leve, for at »kundskab bliver til en god tjener«, som



Chr. Kold siger i det citat, jeg har brugt som overskrift.

Min vej til København

Jeg har arbejdet i Estlands Evangeliske Lutherske Kirke fra begyndelsen af 1981. I begyndelsen var jeg murersvend, senere også kirketjener. Senere blev jeg præstens hjælper. 1983 kom jeg på Det teologiske fakultet i Tallinn og har allerede absolveret en del af eksaminerne.

Vi unge måtte imidlertid hurtigt i tjeneste, fordi alle de gamle

var trætte. Gamle kollegaer har skullet gennemgå den anden verdenskrigs svære år.

Jeg har arbejdet som præst på Øsel, hvor også danskerne har været en gang. Siden 1989 lever vi på fastlandet i Estland, hvor jeg er præst i Tapa - Skt. Jakobs menighed. I sognet bor 4.000 mennesker, men teologisk set tilhører kun de 500 medlemmer, der betaler deres bidrag og giver deres underskrifter, til menigheden.

De sidste to år har jeg særligt arbejdet med kirkens børnearbejde og har startet et børnekor.

Vejen til det danske kongerige begyndte i året 1989. Om efteråret var pastor Poul Hansen på besøg i Tallinn. Han holdt en kort tale i konsistorium og inviterede en person at komme til Danmark og læse et semester ved Det teologiske fakultet i København. Et sådant studieophold skulle formidle kontakt mellem to kirker og samtidigt give en teolog fra Estland lejlighed til at studere det danske sprog og dansk teologi.

For nogle år siden læste jeg en lille bog af Søren Kierkegaard, som gav mig megen hjertevarme. I begyndelsen ønskede jeg at lære mere om denne mand, men der er ikke megen litteratur om Søren Kierkegaard i Estland. Min usikkerhed med hensyn til at komme til Danmark var stor og tvivlen blev større, da jeg hørte, at en dansk-sprog-

lærer for Estland er rejst til USA, og den anden befinder sig i Sverige.

Intet forandrede sig, da jeg fik tilbud om at læse i Leningrad på et institut for fremmede sprog, for vejen dertil var for lang. Den 16. juni fik jeg så fra Danmark indbydelse til at læse ved Københavns universitets teologiske fakultet. Invitationen kom fra Folkekirkens Nødhjælp. Dette var næsten utroligt, for efter Poul Hansens besøg havde jeg intet hørt.

I de næste to måneder var spørgsmålet til drøftelse i konsistorium, den lutherske kirkes kirkeledelse i Estland. Mine studieplaner i København blev godkendt og man fandt en præst, der kunne varetage mit embede under studieopholdet i Danmark. Mit personlige problem var at finde en hus-hjælp til at passe mine tre børn, da min kone var gravid med barn nr. fire.

Da der så kom indrejsevisum til Danmark, kunne jeg købe flyvebilletten. Den 2. oktober 1990 ankom jeg til København. I efterårssemesteret 1990 hørte jeg forelæsninger på engelsk om Det nye Testamente, Israels historie, Grundtvig og den danske kirkes missionsarbejde i Afrika og Indien. Samtidigt studerede jeg det danske sprog på Berlitz skole.

I december var jeg hjemme i Estland hos familien og holdt gudstjenester i Tapa by. Den 7. januar fortsatte jeg på Berlitz sprog-

skole i København. Samtidigt studerede jeg dansk ved gruppe-kurser på Københavns Universitet på Amager.

Siden februar har jeg sammen med danske studenter gået til forelæsninger om praktisk teologi, religionspædagogik og kirkeåret. Forståelse af sproget er steget fra 60% til 90%.

Hvordan er situationen i den estiske kirke? For kirken er der åbnet en stor arbejdsplads, særligt blandt børn og unge. De gamle forbud er pludselig totalt forsvunden. Men samtidig er der ingen rigtige forestillinger om børne- og ungdomsarbejde. Kirken har simpelthen brugt tiden til at virke, fordi vi ikke havde tid til at vente (Nipkow). Min professor i Tallinn sagde derfor, at jeg skulle bruge tiden til noget praktisk teologisk. Mit arbejde i Danmark har derfor bestået i at samle materiale, få inspiration og skrive angående materiale til børnearbejde.

Mine danske medstuderende har spurgt mig, om Danmark er det bedste sted at få kundskab til arbejdet med det pædagogiske? Jeg har ikke kunnet svare konkret på det. Samtidigt har jeg heller ingen negativ vurdering, men kun ønsket om at forbedre mig selv. Og derfor er det morsomt at samarbejde med dem, som også selv vil forbedre sig og finde nye veje til at løse problemerne. Sådan er min forståelse af situationen i kirkens prak-

tiske arbejde i Danmark som i Estland.

Jeg har lært meget vigtige ting af lektorerne Hans Ravn Iversen og Eberhard Harbsmeier. Af Hans Ravn Iversen har jeg lært, at det teoretiske uden praksis er tomt, medens praksis uden teori er uden fodfæste. Og af Eberhard Harbsmeier har jeg lært, hvordan man godt kan bruge den teori, man har til rådighed. Begge indfaldsvinkler har været meget nyttige.

Kirken i Estland i dette århundrede

Hvordan er så den grobund for kristendommens frø i Estland? Jeg vil give et kort historisk tilbageblik på baggrund af en bog af S. Aonver fra Stockholm om den »Estniske Folkekirke«.

I det frie Estland blev religion den 2. oktober 1918 et frivilligt fag i skolerne. Dvs. at hverken lærerne havde pligt til at undervise i religion eller at eleverne havde pligt til at blive undervist.

Men den 2. maj 1920 blev religionsundervisningen i skolerne forbudt, også bøn i skolerne var ikke længere tilladt. Det skete under påberåbelse af den frie demokratiske stats grundprincipper. Men disse bestemmelser gav anledning til folkelige protester. Den 17. - 19. februar 1923 afholdt man en folkeafstemning, og her blev det vedtaget, at religionsundervisningen skulle indføres i skolerne igen, hvilket også skete.

I skoleåret 1923/24 ønskede 87,5% af eleverne at deltage i religionsundervisningen. Det var næsten ligeså mange som i Zarens tid. Præsterne fik dog ikke ret til at inspicere undervisningen, men alligevel var der præster, der blev inviteret til samarbejde om skolens religionsundervisning.

Indtil 1940 blev der dannet mange børne- og ungdomsorganisationer, og der blev udgivet mange kirkepædagogiske tidsskrifter. Men i 1940 blev denne udvikling brat afbrudt. I de næste 10 år blev alt, hvad der havde med kirken at gøre, lukket, brændt og ødelagt. Disse år var også for mange, som arbejdede i kirken, fængslernes, forhørenes og fangelejrenes år: Kirken mistede på denne måde halvdelen af sine medarbejdere.

Efter Stalins død i 1953 blev vilkårene for det kirkelige liv lidt lettere. Dette gjaldt dog kun med henblik til konfirmation og dåbsfestligheder. At udgive litteratur var stadigvæk forbudt, ligesom at danne ungdomsorganisationer. Under disse omstændigheder forsøgte man sig med andre muligheder. Børn og unge blev samlede ved familiens bryllupsdag, til jubilæer og fødselsdage. Der blev læst af Bibelen, bedt bønner, og børnene fik udleveret håndskrevne eller maskinskrevne korte religiøse fortællinger og almindelige historier. Også med skrivemaskinen var der dog problemer, idet man kun kun-

ne få dem med kyrilliske bogstaver.

Tiden efter 1985

I 1985 kom der mere gang i det kirkelige liv. Sammen med konfirmation- og dåbsfestlighederne blev det nu også muligt at uddele religiøs litteratur. Med den finske kirkes hjælp kom der over 100.000 Bibler og Ny Testamenter til Estland. Ved kirkens konsistorium er der blevet etableret et ungdomscenter, der udgiver kirkens avis. En gang om måneden udkommer kirkens avis og et børneblad. Næsten i hver menighed er der nu børneklubber og ungdomskredse.

Sådan er altså livet i de kirkelige kredse, hvor man skulle så evangeliets frø. I folket er der stadigvæk tale om en overgangssituation. De gamle bestemmelser og forbud imod kirkens arbejde eksisterer ikke længere, men nye love om religion er heller ikke lavet. Kirken har udnyttet dens situation og er selv begyndt at arbejde. Realiteten er, at der kommer nu religionsundervisning i skolerne. Ud fra familierne starter i dag det kirkelige børnearbejde i Estland.

Kirkens opgave i dag

Hvis vi tager Estlands situation i betragtning, hvor mange fremmede magter har bestræbt sig at tilintetgøre folket, er *familien* blevet modstandens grundvold, gennem den er værdigheden bevaret og givet videre til næste generation. I

familien har barnet altid fået den frie mulighed at leve frit med i alt og give udtryk for sin religion. Familien skal støttes med kirkens klare lære, og der skal også føres en dialog. Arbejdet skal altså først og fremmest tage sit udgangspunkt i familien. Men en familie udgør ikke en stor menighed.

I større kommunikationssammenhænge eksisterer problemer med menneskers dømmekraft, problemer, der er opstået og har udviklet sig gennem årtier. At udtrykke sine meninger offentligt, er svært og direkte farligt for mennesker. Dette arbejde kræver megen tålmodighed, og også viden skal stilles til rådighed for mennesker. Teologien skal her forstå sig selv som vejleder og hjælper for livet.

Hvis kirken i den forløbne tid har været igangsætter, så skal den i fremtiden være opdrager.

Hvorfor tror jeg det? Mennesker stiller det religiøse spørgsmål. At bevare dette spørgsmål, har netop været opgaven for det kirkelige arbejde. Nu kommer kirken som ansvarlig, som livets hjælper og fornyer, og binder individets religiøse spørgsmål sammen med den kristne teologi. Med andre ord: Det er kirkens opgave at være medskaber af den folkelige udvikling.

Forkyndelsen af Guds åbenbaring i Jesus Kristus skal konfronteres med de spørgsmål, som vores personlige religion stiller. Gennem en dialog får teologien den opgave, at være medansvarlig for folkets udvikling og at være livets vejleder.

Altså: Gennem familien til barnet. I centrum står barnets placering i den foreliggende kommunikationsmodel *familie*. Gennem de religiøse spørgsmål bliver kirken menneskets hjælper og vejleder.

Den 30. baltiske teologkonference

*Af lektor Eberhard Harbsmeier
Institut for systematisk teologi*

Det er en af vore biskopper, der engang kritisk har ytret sig om det, han kaldte for »konferencekristendom« i modsætning til det, han kaldte for »sognekristendom«, og det var tydeligt, at det var det sidste, der var det væsentlige for ham: At leve og arbejde i de givne fællesskaber - konferencekristendom har noget kunstigt over sig.

Man kunne da også spørge, om der findes sådan noget som konferenceteologi, og kunne så være kritisk overfor de forskellige konferencer, som der bruges mange penge på og hvor det direkte forskningsmæssige udbytte måske ikke direkte står mål med de ressourcer, man bruger. For den egentlige forskning foregår jo ikke på konferencer, men i det daglige arbejde på fakulteterne.

Alligevel er det vigtigt at holde sådanne konferencer, ikke så meget på grund af det direkte faglige udbytte - for den sags skyld kunne man jo nøjes med at sende referaterne rundt til hinanden - men på grund af de personlige kontakter. Uden sådanne personlige kontak-



ter ville en internationalisering af teologisk lære og forskning ikke være muligt.

På dette felt har den baltiske teologkonference altid haft en særlig betydning, idet den nu i 30 år har formidlet kontakten mellem de skandinaviske teologiske fakulteter og især de østtyske fakulteter i Rostock og Greifswald. Det er en gammel tradition, der her i grunden fortsætter. I reformationstiden var det især danskere, der tog til Rostock for at studere, og i de sidste 30 år har den baltiske teologkonference bidraget til at holde kontakten ved lige med teologerne ved disse fakulteter, skabe et forum,

hvor man kunne mødes og derved modvirke den truende isolation på grund af jerntæppet.

Den 30. jubilæumskonference blev holdt på kursuscentret i Magleås ved København, og det var Københavns teologiske fakultet, der var vært. Denne konference betød samtidigt et nybrud, for situationen i Europa har nu ændret sig, og man har da også diskuteret, om man overhovedet skulle fortsætte, da jo nu den egentlige grund for oprettelsen af denne konference er bortfaldet. Man blev dog enig om at fortsætte, omend kun hver andet år, navnlig fordi de baltiske lande Estland og Letland i de senere år er kommet med, og her er der stadig mange problemer og brug for international opmærksomhed og støtte for de lutherske fakulteter.

Det var naturligt, at temaet for denne konference blev »Et kristenmenneskes frihed«. Men det blev nu ikke den forventede aktuelle »Vergangenheitsbewältigung«, som det hedder på tysk, hverken en selvransagelse om svigten og skyld eller et triumfalistisk jubelmøde over frihedens sejr over kommunistisk diktatur og kirkens rolle i denne frihedskamp. Begge dele er der formentlig heller ikke grund til eller brug for. Selvom DDR-problematikken, kirken i et socialistisk samfund, så at sige udtalt har været centrum i de baltiske teologkonferencer, var det tydeligt, også hos deltagerne fra det

gamle DDR, at man ville undgå navlebeskuende centrering på dette problem. Det er problematikken i det baltiske lande, der er mere aktuel, en folkelig-national frihedskamp, også med religiøse undertoner i konflikten mellem lutherdommen og den ortodokse kirke. Men ellers må man sige, at hverdagen efter festen også teologisk set er begyndt, hvis man da kan kalde den fredelige revolution i Østeuropa for en fest.

Mødet blev indrammet af to vidt forskellige foredrag om den kristne frihed, der så sagen i et mere bredt perspektiv og ikke bare det aktuelle europæiske eller østeuropæiske: Steffen Kjeldgaard Pedersen, København, indledte mødet med et klassisk foredrag om Luthers berømte frihedstraktat, et skrift der jo mere advarer imod misbrug af kristen frihed end at kræve politiske konsekvenser; et skrift, der konsekvent tolker den kristne frihed teologisk ud fra retfærdiggørelseslæren. Det var Steffen Kjeldgaards anliggende at advare imod misbrug og politiske kortslutninger. Slutreferatet af professor Per Frostin fra Lund udvidede perspektivet i en ganske anden retning, nemlig ved at tolke Luthers frihedssyn som inspiration for den moderne befrielsesteologi i den tredje verden; også dét var et bidrag til overvindelse af europæisk eller baltisk navlebeskuelse. Mellem disse to yderpunkter var kon-

ferencen præget af mere klassiske teologiske tilgange, der tog emnet op fra de forskellige teologiske discipliners synspunkt. Knud Jepsen, Aarhus, tog emnet op ud fra den gammeltestamentlige tradition, ved at gå ud fra Deutoroesas budskab. Et meget originalt bidrag var det nytestamentlige foredrag af Heikki Räisänen fra Helsinki, der talte om spændingen mellem Paulus' forskellige opfattelser af loven og frihed fra loven. Hans Georg Thümmel fra Greifswald havde valgt et mere klassisk foredrag om Kants frihedssyn. Det norske bidrag, professor Kjetil Hafstad, Oslo, beskæftigede sig med sociale aspekter af dette problem, idet han talte om de etiske problemer med hensyn til frihedsberøvelse ved fængselsstraf for kriminelle. Mere aktuelle og politiske emner kom frem med bidragene fra de baltiske lande, Kalle Kasemaa fra Estland og Leons Taivāns fra Letland, der talte om kirkens specielle situation i de baltiske lande, et tema, der nok i fremtiden i stigende grad vil præge denne konference, nu hvor den tyske problematik er »løst«.

Det var en konference, der på en måde også repræsenterede teologiens hverdag, det grundlæggende teologiske arbejde, der under alle forhold skal gøres. Det var en meget luthersk konference, for hvor kommunisterne i gamle dage ville gøre det baltiske hav, dvs. østersø-

en, til et »fredens« hav, så er denne konference - noget usædvanligt for en videnskabelig konference - konfessionelt bestemt, det baltiske hav som et mare lutheranum, et luthersk hav. Det er derfor, litauer, polakker og russer ikke var med - de er jo ikke lutheranere. Jeg tror, at det er her, man i fremtiden vil udvide perspektivet, og det blev da også nævnt fra forskellig side, at man i højere grad burde bruge denne konference til at fremme dialogen med den ortodokse kirke. Et andet forslag gik ud på at overvinde europæisk navlebeskuelse, ved at inddrage repræsentanter udenfor Europa, f.eks. fra den latinamerikanske befrielsesteologi.

Den baltiske teologikonference har altid haft stor betydning for de østtyske fakulteter Rostock og Greifswald. Jeg tror, at vi i Danmark har svært ved at forestille os, hvad den isolation betyder, som teologerne og folk i øvrigt var tvunget ind i de sidste 40 år. En af deltagerne fra Østtyskland fortalte mig, at han i alle de år gjaldt som »schwarzes Schaf« og aldrig fik lov til at rejse ud. De internationale kontakter har i denne situation betydet umådelig meget, og her har de skandinaviske lande altid haft en særlig funktion. Alligevel har denne konference ikke kun været et filantropisk foretagende til støtte for østtyskerne. Også danskerne og skandinaverne i det hele taget har i det teologiske - og i det hele

taget videnskabelige arbejde - brug for internationalt samarbejde, alene af den grund, at det drejer sig om relativ små lande. Og selv om den lutherske teologi måske alle steder er den samme, så kan selv den mest rettroende lutherske teologi alligevel ikke undgå at blive præget af den samfundsmæssige kontekst, den lever i. Teologiens og kirkens erfaringer i det gamle DDR var trods alt mere end bare en teologi- og kirkehistorisk parentes. Jeg tror, at fremtiden vil vise,

at der i disse år blev gjort erfaringer, der også er væsentlige og aktuelle for os i de vestlige lande. Vi har også haft gavn af kontakterne til andre lutherske teologer, der arbejdede under helt andre vilkår. Når glædesrusen og de efterfølgende tømmermænd har lagt sig, vil man mere nøgternt kunne vurdere, hvad disse år har betydet, og hvad de kan betyde for fremtiden. Og måske kan den baltiske teologkonference her stadig have en funktion.

Kønnet som symbol i tekster og tradition

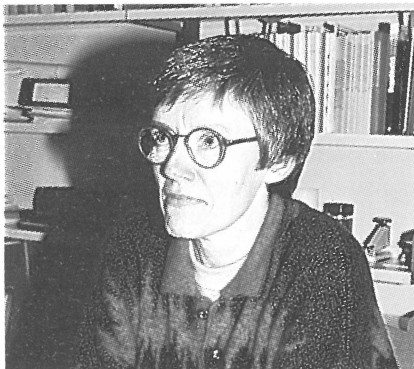
Kvindeteologi og kønshermeneutik

*Af lektor Lone Fatum
Institut for bibelsk eksegese*

Manden er kvindens hovede; manden alene er Guds billede og afglans, mens kvinden kun er mandens afglans, og derfor skal kvinden, når hun beder og profeterer under menighedens gudstjeneste, bære et tegn på sit hovede, der viser mandens myndighed over hende. I øvrigt skal gifte kvinder, der har kritiske spørgsmål at stille til den karismatiske udfoldelse, tie og vente; de skal lade sig belære af deres egne mænd og ikke tage ordet i menighedens offentlighed.

Patriarkat og kønsmoral

På denne måde formaner Paulus de utraditionelle korinthere til at overholde skabelsens kønsmoraliske orden ifølge 1 Kor 11,2-16 og 14,34-36. Og i direkte forlængelse heraf skriver Paulus-eleven i 1. Tim. 2, 8-15, at gifte kvinder skal leve stille og anstændigt i accept af kvindekønnets underordnede status. De skal lade sig belære, men må ikke selv undervise, da det er



uforeneligt med kvinders køn at optræde med myndighed. Ifølge Gen 3,16 er straffen over Eva dels underkastelsen i ægteskabet og dels moderskabet, og da enhver kvinde er en Evas datter og Evas medskyldige i syndefaldets onde anslag imod Adam, fastholdes både ægteskabets og moderskabets orden som kvindekønnets bestemmelse, men moderskabet kvalificeres som den kristne kvindes særlige frelsesvej.

Kan vi heraf slutte, at kristne kvinder skal adlyde deres ægtemænd i ét og alt, og at de hverken kan blive lærere eller præster, men blot fremt og stille skal hengive sig til børnefødsler?

I Rom 1,24-32 beskriver Paulus Guds straf over de hedninger, der ikke vil kendes ved Guds sandhed, men fortsat lever i ugudelighed og uretfærdighed. Straffen er, at både ugudeligheden og uretfærdigheden intensiveres, og det sker, når den ægteskabelige kønsorden tilsidesættes til fordel for dels prostitution, v. 26, og dels homoseksualitet, v. 27. Men er først seksualiteten uden bånd og grænser, kan alle onde kræfter slippes løs, og moralen bryder sammen; børn sætter sig i u lydighed op imod deres forældre, v. 30.

Kan vi heraf slutte, at kristne bør leve i ægteskab, at homoseksualitet er ugudelighed, og at børn altid skal adlyde deres forældre?

Både til første og anden række spørgsmål er svaret et nej. For det eneste, vi umiddelbart kan slutte af de refererede tekster, er dette: at de er blevet til i et patriarkalsk univers, hvor seksualiteten har et reproduktivt formål, hvor den reproduktive mand er den menneskelige norm, hvor ægteskabet er en kønskontrollerende institution, og hvor følgelig undertrykkelsen af kvindekønnet og fordømmelsen af homoseksualitet har én og samme begrundelse. Når seksualitetens

formål er androcentrisk kvalificeret, og når ægteskab og familie er anskuet og tilrettelagt som en magtpyramide, er kønsforholdet et magtforhold med maskulin dominans; kønnet er defineret som et androcentrisk symbol. Det implicerer, at kvinden som køn er til mandens rådighed, men det implicerer jo tillige, at ikke-ægteskabelig seksualitet er ukontrolleret seksualitet og som sådan en trussel imod det patriarkalske normsystem.

Det kønssociale mønster

Nu er Ny Testamente imidlertid ikke en kogebog, hvori vi kan slå op og finde praktiske opskrifter på, hvordan en kristen livsførelse til alle tider bør tilberedes. Det er tydeligt, at der her er tale om tekster med ganske bestemte kulturhistoriske forudsætninger og et ganske bestemt socialt formål. I det kvindeteologiske arbejde med tekster som disse er det derfor ikke nok at forholde sig til, hvad der står. Det er nødvendigt at spørge kritisk efter de værdibegreber, der er forudsat i teksterne, og efter hele det symbolske univers, hvori teksterne er blevet til og har skullet tjene deres særlige formål.

Men sagen kompliceres derved, at de refererede tekster kun udgør den ene del af det kønssociale mønster, som Ny Testamente præsenterer os for. Andre tekster ser intet positivt hverken i ægteskab eller i reproduktion, og denne anden del

af mønstret må vi naturligvis have med, når det gælder om at gennemskue kønsopfattelsen og den sociale administration af kønnet blandt de første kristne og i kristen tradition i øvrigt.

Jeg ville ønske, at alle mennesker var som jeg, siger Paulus i 1 Kor 7,7 og mener dermed, at alle kristne ville være bedst tjent med ligesom han selv at leve asketisk. Det asketiske liv er det ideale liv, fordi det gør det muligt at koncentrere sig om Kristus og således forgrube livet i gudsriget. Den, der er afhængig af sin seksualitet, og som dermed bindes i ægteskabet, lever i et anspændt modsætningsforhold mellem Kristus på den ene side og denne verdens krav og forpligtelser på den anden side, som det beskrives i 7,32-35.

Heraf må vi altså slutte modsat, at ægteskab slet ikke er det selvfølgelig for kristne, men tværtimod er et kompromis med kroppen og verden; ægteskabet er slet og ret den nødløsning, der er til rådighed, så længe seksualiteten findes og må kontrolleres. Men spørger vi også her dybere og bredere efter forudsætninger og formål, viser det sig for det første, at en dualistisk sondring mellem krop og ånd gør seksualitet til en negativ værdibestemmelse, mens for det andet kristustroens eskatologiske betydning implicerer forestillingen om, at seksualiteten ophører, og at kønsforskelligheden mister be-

rettigelse og forsvinder, når livet i Kristus virkeliggøres.

Idealet og kønsløshed

Et kortfattet udtryk for denne forestilling finder vi i Gal 3,28 i påstanden om ophævelsen af mandligt og kvindeligt. Men at kønsfor nægtelsen har rod også i Jesus-traditionen, viser ordskiftet mellem Jesus og saddukæerne om opstandelsen i Mark 12,18-27 og paralleltekster. At være som engle i himmelen betyder i denne sammenhæng at være befriet for køn og dermed lykkeligt fritaget for det ægteskabelige pligtssystem. Meget tyder faktisk på, at ægteskab og familie har været negative bestemmelser i Jesus-bevægelsen, fordi sociale forpligtelser, forbundet med kønnet og kønslivet, har forhindret det eskatologiske opbrud og kompromitteret radikaliteten i Jesus-efterfølgelsen. Derfor ser vi, at Jesu kødelige slægtninge afvises til fordel for hans åndelige tilhængere i Mark 3,31-35 og paralleltekster, og vi ser, at både faderskab og moderskab tilsidesættes i Luk 9,57-62 og 11,27-28, fordi familien og de kønssociale værdier må vige for gudsrigets krav.

Men ét er at anskue seksualiteten negativt og se frem til kønsløsheden i gudsriget fra mandens synsvinkel. Noget andet er, hvad en negativ kønsbestemmelse og en eskatologisk ophævelse af kønsforskelligheden medfører for den kvinde, der i det patriarkalske uni-

vers er ét med sit køn. Hvad er hun, eller hvem er hun, når hun ikke identificeres af kønnet og ikke lever i afhængighed af sin kønsrolle?

Sammenholder vi de to dele af det kønssociale mønster, der nu er skitseret, ser vi for det første, at de to dele siger hinanden imod; den ene foreskriver ægteskab og moderskab, mens den anden fravælger seksualiteten og ophæver kønsforskellighed. Det er ikke vanskeligt at forestille sig konsekvenserne for kvinder af det ene; men hvad betyder i praksis det andet? Da manden er mere end sit køn, kan han vælge kønnet fra og bevare en positiv identitet, for han er Adam, skabt i Guds billede, og i Kristus er han Guds genskabte søn, Kristi bror.

Men hvem er kvinden, hvis hun ikke mere er Eva eller Evas datter, og hvis hun ikke som Jomfru Maria kan personificere det kønsløse, åndeliggjorte moderskab?

Køn - et androcentrisk symbol

Fælles for begge dele af mønstret er, som vi har set, at kønsopfattelsen har maskulint fortegn, og at kønnet derfor som socialt symbol er et androcentrisk symbol. Det implicerer, at kvinde-køn er en negativ bestemmelse, hvad enten kønnet skal benyttes og administreres, eller det skal ophæves. Og det har naturligvis konsekvenser for, hvordan og på hvilke betingelser vi skal forestille os integratio-

nen af kvinder dels i den ældste kristendom og dels i teologisk tradition og kirke i det hele taget. Fælles for begge dele af mønstret er jo nemlig, at såvel kønnet som kvinde fra en androcentrisk position, og at kønsdiskriminationen derfor flyttes med fra den patriarkalske sociale sammenhæng til det patriarkalske administrerede kristusfællesskab af Guds sønner og Kristi brødre. Det er ikke utænkeligt, at kvinder i det asketiske liv har fundet et positivt alternativ til det ægteskabelige liv; kirkens historie rummer eksempler på dette. Men i 1 Tim 5,11-15 har vi allerede et vidnesbyrd om, at ugifte unge kvinder er en trussel imod menighedens patriarkalske orden og dertil en belastning for økonomien, og så er ægteskab og moderskab på ny den køns- og kvindekontrol, der søges tilflugt til.

Nu er kvindeteologi naturligvis andet og mere end arbejdet med de nytestamentlige tekster. Men det modsigelsesfyldte mønster, der tegner sig i Ny Testamente, er repræsentativt for de modsigelsesfyldte vilkår for kristne kvinders livsudfoldelse og selvforståelse, der kan spores hele vejen op igennem kirkens historie. Endnu i dag foregår diskussionen om kvindelige præster også inden for rammerne af Folkekirken, og Den danske Præsteforening lader udarbejde et sæt samarbejdsregler, der skal tage hensyn til - ikke de

kvindelige præster, men til deres fordomsfulde patriarkalske kolleger.

Da kvindeteologien udviklede sig i løbet af 1970erne, skete det med udgangspunkt i kvindebevægelsen, og kvindeteologien delte i vidt omfang interesser og kritisk bevidsthed med politisk teologi og med befrielsesteologien. Det gjaldt om at opspore og synliggøre kvinder og at give dem mund og mæle på trods af kønsdiskrimination og kvindeundertrykkelse. Men det gjaldt ikke mindst om at rekonstruere kvinders livsverden og at genkende kvindelige livsmotiver neden under eller ved siden af den patriarkalske hovedstrøm såvel i teologisk tradition som i kirkeinstitutionen.

Kvindeteologi

Kvindeteologi er imidlertid hverken kvindereligion eller kvindebe-kendelse. I årenes løb har mange forskellige kvindeteologiske holdninger profileret sig; nogle kvindeteologer er post-kristne feminister, andre er apologeter og revisionister, og andre igen definerer kvindeteologi som kønshermeneutik og ser et formål i selve den kritiske bevidstgørelse. De bibelske fortællinger er blevet endevendt i for-søget på at afdække forholdet mellem kønssymbolik og magtrelationer; hellige kvinder fra middelalderen er blevet fremdraget én efter én; jomfrulegenter, skøgebilleder og hekseprocesser er blevet aflæst

og kritisk belyst; i dogmer og salmer, i syndsbegreber og gudsbegreber er kønsaspektet blevet undersøgt, og igen og igen er det blevet påvist, hvordan kønnet er til stede som et androcentrisk symbol eller som en patriarkalsk magtstruktur, der eksplicit eller implicit holder kvinder nede eller lukker kvinder ude.

At bibelsk kristendom rummer kønsdiskrimination, og at denne findes effektivt iscenesat som kvindeundertrykkelse både i teologi og kirke, kan ingen mere for alvor bestride. Men det afgørende spørgsmål er naturligvis, om det kan være anderledes? Er kønsdiskrimination og kvindeundertrykkelse alene noget, der hører historien til, og som altså må tilskrives den patriarkalske teologiske tradition og den patriarkalske kirkeinstitution som historiske fænomener? Eller er begge dele forbundet med sagen selv, med kristustroen, med symbolværdierne i det kristne livshåb og med evangeliet om syndernes forladelse?

Køn på fakultet

Alle disse problemstillinger og spørgsmål har været taget op på forskellig vis ved Det teologiske Fakultet, hvor kvindeteologi siden 1982 har været et fast punkt blandt undervisningstilbudene i semesterplanen. Siden 1989 har der været nedsat et permanent udvalg under fakultetsråd og studienævn med den opgave at fremme

kvindeteologisk forskning og undervisning ved fakultetet, og der er for tiden en meget aktiv gruppe af kvindeteologisk interesserede studerende, der samarbejder med udvalget om initiativer som temadage, gæsteforelæsninger og andre arrangementer til orientering om kvindeteologi og til udvikling af den kønshermeneutiske diskussion på et tværfagligt grundlag. Et initiativ, der i det seneste års tid har vist sig at være ganske vellykket, er en række uformelle frokostmøder, hvor kvindelige forskere og stipendiater fremlægger deres projekter til orientering for interesserede studerende og til fælles drøftelse.

Men selv om alt dette er meget godt, er det ikke nok. Den kritiske bevidstgørelse og den eksplicite refleksion af kønnet som værdibegreb og som magtsymbol skulle gerne integreres både bredere og dybere i arbejdet ved fakultetet, hvis det skal være muligt at sætte sig kritisk til modværgen imod kønsdiskrimination og patriarkalsk dominans på alle fagets områder og i hele fakultetets virksomhed. Der er såvist lang vej endnu; men det vigtigste må være, at vejen er anlagt, og at den kritiske retning er anvist til bedste for alle vejfarende.

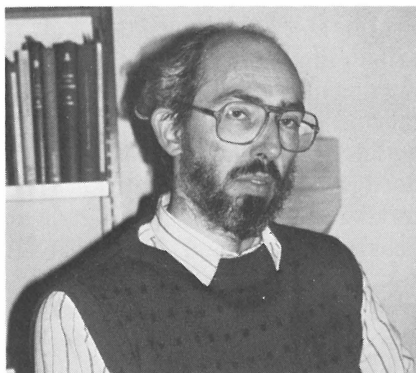
Gudstjeneste og Musikteater

Et projekt ved Institut for Kirkehistorie

*Af Nils Holger Petersen
Institut for kirkehistorie*

Projektet har som formål at undersøge sammenhænge mellem det verdslige musikteater, operaen, og middelalderens liturgisk-dramatiske ceremonier. I middelalderen drejer det sig om en række ceremonielle former, der forsvandt med udgangen af det 16. århundrede enten som følge af reformationen eller som følge af den katolske kirkes egne reformer. År 1600 er netop det tidspunkt, der normalt anses for at betegne begyndelsen af den egentlige operas historie. På baggrund af egentlige musikdramatiske gudstjenestespil i middelalderen er det således ikke urmeligt at rejse spørgsmålet, hvorvidt operaen - som en verdslig teaterform med inspiration i det antikke drama - i en eller anden forstand kom til at suge noget af det til sig, som i den umiddelbare fortid var blevet udrenset af gudstjenesterne som for verdsligt.

De sammenhænge, det drejer sig om her, træder tydeligst frem gennem den betydning, som operaen, ligesom kunsten i øvrigt,



får i det 18. og navnlig det 19. århundredes samfund. Der er et langt stykke vej tale om, at kunsten overtager gudstjenestens, ja religionens rolle. Som den videst favnende kunstart i sin forening af musik, digtning, skuespil og eventuelt dans bliver operaen ofte en gennemspilning af en bagved liggende livsopfattelse i mytisk-musikalsk form, jævnfør Mozarts Tryllefløjten, adskillige Wagner-operaer og mange flere.

Man behøver imidlertid ikke udelukkende betragte denne udvikling som resultat af sækulari-

seringen. Eller i hvert fald må man så supplere dette med, at selve den renselsesproces, som gudstjenesten har været underkastet på overgangen fra middelalderen til den nyere tid for at befri den for teatrale elementer, er et - bagvendt- udtryk for sækulariseringen, idet den har været medvirkende til at fjerne sammenhængen mellem gudstjeneste og almindelig menneskelig erfaring. Dermed har den i sidste instans bidraget til den kulturelle marginalisering af gudstjenesten, der er blevet et moderne faktum i den vestlige verden.

I den forbindelse er de middelalderlige liturgisk-dramatiske ceremonier særdeles vedkommende at beskæftige sig med. Allermest direkte kom det dramatiske til udtryk i spil, der i forskellige liturgiske placeringer påskemorgen giver kvindernes møde med en engel ved den tomme grav. I de tidligste eksempler er der tale om så enkle og stiliserede spil, at grænsen mellem det i almindelig forstand liturgiske, f.eks. lovsange, der refererer til de bibelske beretninger om den tomme grav, og så det mere repræsenterende, teatrale, kan være yderst vanskelig at pege på i de enkelte eksempler. Her besidder man oftest kun en tekst med noder og eventuelt med en tilskrivning af de enkelte tekstudsigninger til bestemte liturgiske rollehavende. Som regel findes der ikke nærmere angivelse af udførelses-

måden, f.eks. om der har været en egentlig rolletilskrivning med dertil hørende teatrale elementer.

Der findes dog enkelte manuskripter allerede fra det 10. århundrede, der giver en detaljeret beskrivelse af disse spils udførelse, og derfra ved man, at der har været opført, hvad vi i dag kun kan betegne som egentlige musikdramaer, blot indlejret i den »normale« liturgi.

I forskningen har det været diskuteret, om disse liturgiske »spil« er det moderne europæiske teaters fødsel eller en egentlig liturgi, hvor så udviklingen af dette teater må forklares gennem en senere verdensliggørelse af sådanne spil. En afgørende hypotese for projektet om gudstjeneste og musikteater er, om ikke snarere det tidlige liturgiske musikdrama er udtryk for en senere tabt sammenhæng mellem kunst og gudstjeneste, en sammenhæng, der blev mulig gennem den gregorianske sangs udvikling af formen som teologisk-liturgisk udtryksmiddel.

Projektets historiske del går derfor i høj grad ud på at karakterisere det liturgisk-dramatiske, der mødes i disse latinske musikdramaer i liturgien, og som stadig findes i mere kompleks form i det 12.-13. århundredes langt større liturgiske dramaer.

Herudfra er det meningen at betragte en række operaer fra Monteverdi over Mozart, Verdi og

Wagner til Per Nørgård og Poul Ruders i nutiden for at sammenligne dem med en sådan liturgisk dramatisk erfaring. Som i middelalderens liturgiske musikdramatik drejer det sig her om forholdet mellem fortælling og fejring, mellem musikteater og kult; og musikkens iboende muligheder for at transcendere både psykologisk og filosofisk lære vil blive gjort til genstand for en særlig diskussion. Projektet ligger i direkte forlængelse af min specialeafhandling, *Kristendom i Musikken* (København 1987). Perspektivet i hele denne undersøgelse er også, at sådanne liturgisk-dramatiske erfaringer, som er bevaret i den verdslige musikdramatik, kan tænkes at

have betydning for et arbejde med gudstjenestens forhold til kunst i den vestlige verden. Det er tanken at projektet skal munde ud i et konkret eksempel på en »liturgisk opera«, en musikdramatisk mellemproportional mellem teater og egentlig liturgi. Enkelte nutidige komponister har arbejdet på sådanne former, bl.a. Honegger og Britten, men man kan ikke sige, at genren har haft teologiens eller kirkens bevågenhed. Måske ligger der her, i en fælles tradition for musikteatret og gudstjenesten, muligheder for at skabe former, der kan nedbryde skellet mellem kirke og kultur, og som kan være teologisk gennemreflekterede forløb.

Økumenisk teologi

*Af Peder Nørgaard-Højen
Institut for systematisk teologi*

Økumenisk teologi er resultatet af kristenhedens opspaltning i flere kirkesamfund og konfessioner. Kirkens brudte enhed gør den til genstand for sin undersøgelse, og i teologisk refleksion søger den at overvinde den. Den knytter til ved dette århundredes økumeniske bevægelse og ledsager denne ved en kritisk gennemtænkning af de teologiske forudsætninger for retableringen af den kirkelige enhed.

Økumenisk teologi er som teologisk disciplin og selvstændigt fag ved de teologiske fakulteter og som genstand for prøvelse ved den teologiske kandidateksamen af relativt ny dato. En række betydelige kirkehistoriske begivenheder muliggjorde en bemærkelsesmæssig tilnærmelse mellem de kirkesamfund, der i århundreder havde stået stejlt over for hinanden, og bandede vejen for en erkendelse af den økumeniske teologis nødvendighed: dannelsen af Kirkernes Verdensråd (1948), hvori de hidtidige bestræbelser for indadtil at nå til læremæssig enhed mellem kirkerne (den såkaldte Faith and Order-



bevægelse) og for udadtil at opnå deres enighed med henblik på fælles handling og holdning over for verden (den såkaldte Life and Work-bevægelse) kombineredes, og Den romersk-katolske Kirkes forandrede holdning til andre konfessioner, sådan som den kom til udtryk i Det andet Vatikanerkoncil (1962-1965), samt de østlige ortodokse kirkers mellemkirkelige engagement fra 1920 og især konkret efter 1961, da et flertal af disse kirker blev medlemmer af Kirkernes Verdensråd.

Selve den sag, som økumenisk teologi repræsenterer, er imidlertid betydeligt ældre og har - afhæn-

gigt af den hovedsynsvinkel, man har anlagt - været kendt under ganske andre betegnelser (kontroverteologi, konfessionskundskab, symbolik, kirkekundskab o. lgn.). Man kan skændes om, hvor og hvornår økumenisk teologi i en form, der ligner vor forståelse af den, blev en nødvendighed for den teologiske refleksion og den kirkelige praksis. Men det vesterlandske skisma ved reformationen blev under alle omstændigheder en væsentlig anledning til udviklingen af en teologi, hvis anliggende var understregningen af kirkens enhed og hvis endelige mål var bevarelsen, hhv. genoprettelsen af denne enhed, hvad enten denne refleksion udmøntedes i kontroverteologi og især understregede forskellene mellem konfessionerne (som f. eks. hos den romerske kardinal Bellarmin) eller i irenisk teologi, der så en interesse i at pointere den saglige overensstemmelse i troen mellem de forskellige kirkesamfund, og som vi træffer hos en Erasmus af Rotterdam eller en Philipp Melanchthon, der jo er hovedforfatteren til vor egen lutherske kirkes Augsburgske Konfession. Man kunne også argumentere for, at først Oplysningstiden og opkomsten af den historiske bevidsthed dannede baggrunden for den i al økumenisk teologi betydningsfulde relativering af sandhedens historiske formuleringer i dogme og bekendelse.

Hvordan man end vil forklare fremkomsten af den teologiske aktivitet, der som en skygge stedse har fulgt kirkehistoriens bestræbelser for kirkelig enhed og dens tendenser til kirkelig splittelse, kan man i realiteten næsten hævde, at økumenisk teologi er en af de mest oprindelige former for teologisk refleksion, idet kristenheden på et tidligt tidspunkt spaltedes i en mangfoldighed af hinanden modsat rettede samfund og retninger, der nødvendiggjorde en gennemtænkning af forholdet mellem forskelligartede tolkninger af det samme evangelium og mulige interpretationers forhold til hæretiske afvigelser. Sandhedsspørgsmålet blev lige fra kirkens første begyndelse sat på dens dagsorden, og kirke- og dogmehistorien er ét stort eksempel på økumenisk teologi: Teologisk divergerende meninger har brødes med hinanden, kirkesamfund er sønderbrudt, og nye er opstået. I endeløse dialoger har man forsøgt at forhindre skismaer og at bygge bro mellem kontraherende parter og således nå frem til en bæredygtig konsensus, der har fundet konkret nedslag i koncilers, synoders og andre kirkelige myndigheders autoritative og bindende afgørelser og deres definitioner af kirkens bekendelse og dogmer. Fra Apostelmødet i Jerusalem i år 48 til de sidste årtiers udfordring fra den latinamerikanske befrielsesteologi

har man til trods for alle undertiden alvorlige uoverensstemmelser kunnet enes om at ville holde sammen på kirken og bevare dens enhed. Vejene hertil har man som bekendt været dybt uenig om, men instrumentet til enhedens reablering har altid været en eller anden form for økumenisk teologi. Økumenisk teologi er en dialog om sandheden.

Enhver form for økumenisk teologi er båret af en grundlæggende overbevisning om, at der er »ét legeme og én Ånd, ... én Herre, én tro, én dåb, én Gud, alles Fader, som er over alle, gennem alle og i alle« (Ef 4,4-6), og at der i overensstemmelse hermed i princippet også kun er én kirke. Hyrden er én og så hans hjord, og dens tro på ham er principielt ikke en tro på hvad som helst, men har et ganske bestemt indhold, der kan formuleres under skyldig hensyntagen til skriften, traditionen og den til enhver tid herskende situation. Det sidste har ganske vist den konsekvens, at sandhedens udtryk er underkastet historiens foranderlighed og derved selv bliver foranderlige og mister karakteren af evige sandheder, der ved deres blotte gentagne fremsættelse bliver gyldige og bindende. Fænomenologisk kan vi konstatere, at den ene sandhed til forskellige tider og i forskelligartede situationer faktisk har antaget afvigende verbale skikkelser, der har givet anledning

til bitre og uforsonlige opgør. Men denne tingenes tilstand hindrer ikke, at vi bag alle modsætninger og alle modstridende trosudsagn formoder tilstedeværelsen af den ene og samme tro, som vore dogmer og bekendelser ikke blot giver forskelligt, men måske undertiden - i lyset af en forandret situation - endog fejlagtigt udtryk for. Nu er både troen og troens samfund (d.v.s. kirken) jo ikke størrelser, mennesker sådan uden videre forføljer over. De er givet på forhånd - skænket, om man vil, af Gud selv, og alle kristne bevæger sig sammen på vejen frem mod virkeliggørelsen af den kirkelige enhed, der ganske vist allerede på forhånd og én gang for alle er givet dem i Jesus Kristus, men som endegyldigt og synligt først fuldkommes på den yderste dag af Gud selv, og frem mod den til enhver tid gyldige og approximativt fuldstændige (men dermed også kun foreløbige) udfoldelse af den af Gud skænkede tro. Forståelsen af, at der forud for vore begrænsede og højst uafsluttede bekendelsesformler (for slet ikke at tale om vore teologiske meninger) ligger en gudgiven og derfor langt væsentligere trosvirkelighed, der er fælles for alle, der har taget imod evangeliets budskab, fik dette århundredes største katolske teolog Karl Rahner til for godt 20 år siden i en gæsteforelæsning ved Københavns Universitet at understrege som økume-

nisk teologis sidste forudsætning den enhed i troen, der på den ene side endnu kun er til i et fælles håb, men som dog på den anden de facto ligger bag ved vore forskellige udformninger af teologien og vore begrebsmæssigt formulerede bekendelser. Konkret betyder dette jo, at vi f. eks. som lutheranere normalt ikke har den store vanskelighed ved at anerkende, at katolikker og baptister som individer selvfølgelig må anses for at være medlemmer af Gudsfolket og sande Kristustroende, der som sådanne har del i den guddommelige nåde, selv om deres respektive kirker (Romerkirken og Baptistsamfundet) helt eller delvis skulle have formuleret deres bekendelser på en måde, der ikke harmonerer med den lutherske kristendomsforståelse. For at udtrykke det provokerende: Den baptistiske dåbsteologi støder med dens understregning af voksendåben og afvisningen af barnedåben ikke på voldsom forståelse i lutherdommen, der har en stærk tradition for udøvelse af spædbarnsdåben, men det vil dog formentlig blive vanskeligt at finde lutherske teologer og kirkefolk, der i alvor vil hævde, at mennesker med en baptistisk dåbsteologi ikke bør anses for at være kristne og derfor ej heller får del i frelsen i Kristus. Men baptister og lutheranere taler nu engang forskelligt om dåben, og det giver anledning til en undertiden ganske heftig

dialog mellem dem om den og andre teologiske spørgsmål, der hører sammen hermed.

Den økumeniske teologi er en dialog om sandheden, der har til opgave at efterprøve holdbarheden af forskellige konfessioners forskelligeartede udsagn om samme teologiske sag. Dialogen er nødvendig, fordi den tilkendegiver, at begge parter (lutheranere og baptister, for nu at blive i ovennævnte eksempel) er sammen på vejen mod det fælles mål, som er virkeliggørelsen af deres på forhånd i Kristus givne enhed og formuleringen af en fælles bekendelse til den Herre, der er lutheraneres og baptisters (såvel som alle andre kristnes) fælles Gud. I dialogen manifesterer de troende deres fælles engagement og deres gensidige kritiske solidaritet samt beredvilligheden til at tage alvorligt, at de netop er på vej og ikke allerede ankommet til det endelige mål. Samtalens væsen implicerer, at man er rede til at lade sin egen position udfordre af et andet standpunkt, der i lighed med ens eget gør krav på universal gyldighed. Vi er som mennesker - og ikke mindre som kirker og konfessioner - undergivet historiens vilkår og må derfor acceptere, at vore erkendelser og vore eventuelt som bekendelser eller dogmer formulerede udsagn er det for tiden og i den givne situation optimalt opnåelige og aldrig kan være udtryk

for nogen absolut sandhed. På den anden side indebærer vor forankring i historien også forjættelsen om voksende erkendelse, men naturligvis tillige faren for fatal fejltagelse. Det kan på denne jord aldrig blive anderledes.

Den økumeniske dialog relativiserer ikke sandheden, men erkender dens uafsluttedhed

Dialogen er ikke udtryk for almindelig værdipluralisme, der anser alle standpunkter for at være lige gyldige og lige sande. Hvor alt er lige gyldigt, bliver alt i virkeligheden og i kristent perspektiv lige gyldigt og ganske uinteressant, så sandt man ikke kan forestille sig en kristendom uden det, man har kaldt *assertiones* (overbevisninger, påstande - trospostulater kunne man også sige). Alle dialogpartnere fører samtalen på grundlag af en ganske bestemt konfessionel farvning. Andet er ikke muligt. Men just fordi man som samtalepartner er dybt rodfæstet i sin egen tradition, er man fri til at lytte og lade sig udfordre af det, som ens dialogpartner er bundet af og forankret i. Resultatet af samtalen kan naturligvis også blive, at man siger nej til og må afvise det, som den anden dialogdeltager er forpligtet på, netop fordi den dogmatiske diskurs har assertorisk karakter og ikke har plads til sandhedsrelativisme. I samtalen mellem konfessioner bliver der ikke

blot udvekslet informationer om de respektive standpunkter i et givet dogmatisk spørgsmål. Det bliver der naturligvis også. Alligevel har den økumeniske samtale et videre sigte, nemlig at formidle sandheden og få dialogpartneren til at begribe de inderste teologiske motiver til at hævde den i den bestemte form, hvori den her foreligger. Den interkonfessionelle dialog er ikke blot en akademisk øvelse i komparativ kirke- og konfessionskundskab, men er nok så meget et heuristisk instrument til forøgelse af den teologiske erkendelse af og indsigt i den tro, der efter samtaledeltagernes dybe overbevisning er fælles for dem begge, hhv. alle. Det, det i virkeligheden og ganske enkelt handler om, er ikke på forhånd at afvise den til enhver tid anden konfessions syn på et givet dogmatisk problem som en mulig tilgang til løsning af det.

Den teologiske dialog er imidlertid ikke karakteriseret alene ved betoningen af denne særlige indstilling, der præger den og giver den dens særegne chancer, og som adskiller den fra kontroversteologien, der mere fokuserer på de konfessionelle divergenser end på den trods al uenighed dog foreliggende konsensus. Dialogen indebærer nemlig også som allerede understreget en teologisk metode, der gør alvor af sandhedens eskatologiske væsen og henviser menne-

skets på éngang forjættende og eventuelt falske og dermed risikofyldte erkendelse af den til historiens, hhv. frelseshistoriens ambivalens. Den dialogiske teologi erkender sandheden i dialektikken mellem de assertiones, hvori troens dogmatiske indhold består og hvorpå i sidste instans frelsesvisheden hviler, og det ifølge sit væsen ukonturerede og åbne håb om mødet med historiens og dermed fremtidens Gud. Dialog og erkendelse forholder sig til hinanden som metode og mål. Den interpersonale (og interkonfessionelle) dialog er en konsekvens og fortsættelse af Guds ord til mennesket i åbenbaringen og er i kraft af sin åbenhed og principielle uafsluttedhed specielt teologisk sagadækvat, idet den på ganske særegen måde svarer til den humane tilværelses historicitet og således muliggør erkendelse af sandheden som det eneste, denne i kristen tænkning kan være, nemlig som en sandhed i vorden.

Så væsentligt det er at understrege, at sandheden én gang for alle er blevet åbenbaret i Jesus fra Nazareth og vi således på en vis måde og med en vis ret kan hævde, at denne sandhed er en kendt størrelse, lige så betydningsfuldt er det dog at påpege, at den igen og igen og under de til enhver tid herskende omstændigheder skal blive konkret. Man kan også udtrykke det således, at åbenbaringen i

Kristus skal appliceres på den tid og den situation, vi lever i og hvori vi har ansvaret for konkretiseringen af troen. Frelsens samtidighed kræver, at vi ikke kan nøjes med at konstatere, at sandheden godt nok én gang for alle, men dog dengang og dermed fortidigt åbenbares i Jesus af Nazareth, men må vove at tyde denne åbenbaringsbegrivenhed aktuelt og i det nutidige møde med ham, som var, er og vil være sandheden dengang, nu og i al fremtid (hvilket vil sige i historien), erkende det, der aktuelt er sandheden, og - om omstændighederne forlanger det - fikserer det i bekendelser og dogmer. Men selv i sin fikserede form er sandheden åben, uafsluttet og stedse orienteret mod stadig dybere og videre erkendelse, indtil vi - i Guds egen time - ser ansigt til ansigt og ikke længere som i et spejl og i en gåde, som apostelen Paulus udtrykker sig.

Den dialogiske metode erkender konfessionernes midlertidighed

Med denne (inkarnationsteologisk funderede) forståelse af sandheden korresponderer som antyd det den dialogiske metode, fordi den giver plads til historiens åbenhed og ikke fastfryser Kristus-åbenbaringen som evige, a-historiske sandheder, der netop som a-historiske ville være totalt uinteressante for mennesker, der ikke kan komme fri af historiens favn-

tag, og som just i denne indfældethed i historien er mennesker. Evige sandheder er ifølge deres væsen afsluttede og derfor ubrugelige i og inkommensurable med en eksistens, der som historisk er principielt uafsluttet. Åbenbaringens samtidighed umuliggør hævdelser af evige, urokkelige sandheder, men baner på den anden side vejen for en aktuel definition af sandheden.

Det er denne med os samtidige Gud, der i dialogen igen fører konfessionerne sammen til fælles tolkning af evangeliet efter århundreders strid og polemik. Der er ikke hermed sagt, at splittelsen, som den faktisk har fundet sted i kirkehistorien, nødvendigvis eller hellere burde have været undgået. Den kan under visse omstændigheder være den uomgængelige katarsis og en nødvendig forudsætning for at nå til en sand enhed, der omvendt kan miste sin autenticitet, hvis man for enhver pris vil opretholde den. Af og til bliver man for sandhedens skyld nødt til at lade falde, hvad ikke kan stå. Men splittelsen må og kan ikke være det sidste og definitive og må derfor ikke i det lange løb opretholdes, endelige konsolideres. Den splittede kirke er ikke normen, men derimod den tilstand, der skal søges undgået på baggrund af det, der faktisk ifølge kristendommens endelige vidnesbyrd er det normative, nemlig den på Kristus baserede

udelte og ene kirke. Splittelsen kan som sagt være en teologisk og kirkelig nødvendighed, som vi må tage på os og udholde, men den er i sig selv formålsløs og i konsolideret skikkelse direkte hæretisk og efter de nytestamentlige forfatteres mening imod Jesu egen vilje (jfr. prægnant Joh 17,21, men også talrige andre steder). Derfor har konfessionerne ikke nogen permanent, men højst en midlertidig betydning, der godt netop midlertidigt kan være stor, ja overvældende, men aldrig absolut. Konfessionerne fører deres indbyrdes samtale i erkendelsen af, at dens resultat kunne blive, at de efter afslutningen af den ikke længere eksisterer som konfessioner, men har ladet deres konfessionelle særkarakterer gå op i et større, mere omfattende fællesskab på grundlag af en dybere erkendelse af Kristus-åbenbaringen. De enkelte konfessioner er naturligvis dele af Jesu Kristi kirke, men de kan ikke hver for sig gøre krav på at være kirken i hele dens katolske og universale fylde. De er foreløbige, uafsluttede, fragmentariske og historiske udtryk for en helhed, som de i deres nødvendige partikularitet umuligt kan repræsentere, og derfor er deres formål ikke at blive perpetueret og cementeret, men ved selve deres forekomst at skærpe forståelsen for og erkendelsen af nødvendigheden af kirkens enhed og at give plads for dennes

vækst ved at opløse sig selv til fordel for fællesskabet i Una Sancta. Når vor egen lutherske bekendelse (Confessio Augustana, Art. 7) er overbevist om, at den ene, hellige kirke vil bestå til verdens ende, er det netop den overkonfessionelle, universale kirke (Kristi legeme) og ikke de enkelte konfessioner, der er tale om.

Økumenik er ikke blot dialogteologi, men en dimension af alt teologisk arbejde

Når økumenisk teologi anvendes på det således skildrede forhold mellem konfessionerne, bliver dens opgave at fremme den dogmatiske enighed mellem dem. Den bliver konsensus-teologi, og som sådan er den af hensyn til den teologiske omgang med vore kirkelige og denominationelle rødder en nødvendighed og en selvfølge. Alligevel viser det sig, at økumenisk teologi ikke kun kan være konsensus-teologi. I første række må man nemlig konstatere, at de seneste årtiers forstærkede dialogaktivitet ikke har hidført den tilstræbte kirkelige enhed. Man kan tillige fastslå, at ej heller et intensiveret praktisk samarbejde mellem konfessionerne har ført til det ønskede resultat. På den anden side har konsensus-teologien bidraget så væsentligt til forbedrede relationer mellem konfessionerne, at man ikke bare kan betragte den som en blindgyde. Men den kan

som sagt ikke overvinde alle de hindringer, der står i vejen for en kommende enhed, og kirkerne mener sig fortsat berettiget til at opretholde den konfessionelle opspaltning. I dette perspektiv bliver det økumenisk teologis opgave at undersøge, hvad det så er, der retfærdiggør den fortsatte splittelse. Man har i den forbindelse talt om ikke-teologiske, hhv. ikke-dogmatiske faktorerers betydning for kirkes enhed, men måske drejer det sig også om teologiske forhold af hidtil ikke erkendt art. Det er over 50 år, siden man for første gang formulerede problemstillingen, men noget teoretisk gennembrud har man endnu ikke opnået.

Til alt dette kommer yderligere, at også den sækulare situation, som kirkesamfundene - skønt fra kontinent til kontinent forskelligt - på mange måder er fælles om, gør økumenisk teologi til noget andet og mere end konsensus-teologi. Tidligere havde kirkerne, i hvert fald i den vesterlandske kristenhed, i langt højere grad end nu først og fremmest hinanden som samtalepartnere. Det førte i overvejende grad til kontroverteologi. I dag er i hvert fald vor del af verden ganske overvældende præget af sækulariseringen, der har ført kirkerne som helhed over i defension og ud i en post-kristen diaspora-situation, i hvilken kirke og teologi konfronteres med en befolkning, der for en stor dels ved-

kommende de facto er afkristianiseret og mere eller mindre åbenlyst har forladt kirken.

Denne ændrede situation gør den sækulare (ikke længere kristne, men eventuelt ateistiske og under visse omstændigheder endog antikristne) verden til kirkernes, konfessionernes og teologiernes fælles samtalepartner og teologien som helhed til økumenisk teologi. I konfrontationen og opgøret med den sækulare verden vil ingen, for hvem den fortsatte berettigelse af den kristne tro og den vedblivende eksistens af den kristne kirke er en hjertesag, nære betænkelighed med henblik på samarbejde med andre kirkesamfund i den teologiske refleksion og det praktiske kirkelige arbejde. Sandhedsspørgsmålet og passionen for kristendommens assertiones, der hører til det bedste, vi har taget i arv fra lærestridighedernes epoke, har ikke mistet sin relevans, men netop fordi dette spørgsmål er så væsentligt, er tilgangen til det i diaspora-perspektivet forandret, og derfor ændrer den nye situation også de betingelser, hvorunder vi som teologer udfører vort arbejde

og hvorunder vi som teologiske lærere uddanner kirkens kommende præster. Det turde i dag være umuligt at drive eksegetisk, kirkehistorisk, systematisk og praktisk teologisk forskning og give undervisning på disse felter inden for sin egen konfessionelle referensramme alene. Økumenikken er blevet en dimension af al teologisk tænkning. Og dermed mener jeg ikke bare, at man for sin lærdoms skyld naturligvis må gøre sig bekendt med de resultater, som eksegetik, kirkehistorie, systematik og praktisk teologi af anden konfessionel proveniens end ens egen er nået til. Jeg taler ikke her om de væsentlige saglige informationer og indsigter, som andre kirkers teologi kan give os, selv om de naturligvis kan være vigtige nok. Men jeg taler om noget langt væsentligere: rodfæstet i sin egen konfessionalitet at lade sig udfordre teologisk af andre traditioner med henblik på en fornyet forståelse og formulering af den kristne identitet. Set i det perspektiv er økumenisk teologi i mere end én forstand en selvfølgelig del af teologien og den teologiske uddannelse.

Kalender for Det teologiske fakultet Efteråret 1991

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

Særlige arrangementer og åbne møder ved fakultetet annonceres i Universitetsavisen, fakultetets studenterblad »Arken« og såvidt muligt i Præsteforeningens Blad samt evt. i dagspressen foruden ved opslag.

Ved redaktionens slutning er der planlagt følgende arrangementer på fakultetet for efterårssemesteret 1991. For nærmere oplysninger henvises der til de nævnte kilder.

Fredag den 6. september, kl. 14.15:

Tiltrædelsesforelæsning ved adjungeret professor dr. jur. Preben Espersen. Sted: Købmagergade 46, 3. sal, aud. 11. Arr.: Det teologiske fakultet

Mandag den 23. september, kl. 13.15-15.30:

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved lektor Eberhard Harbsmeier: »Abstraktionens Seier over Individerne' - Kierkegaards analyse af reflexionstidsalderen i 'En litterair Anmeldelse'«. Diskussionsindleder er lektor Paul Müller. Sted: Købmagergade 46, 3. sal, værelse 547. Tilmelding senest 10 dage før seminaret til Institut for Systematisk Teologi, sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for systematisk teologi.

Tirsdag den 24. september, kl. 20.00:

Professor Christian Thodberg: »Fornylelsen af den danske gudstjeneste med særligt henblik på biskoppernes gudstjenesteforslag«. Sted: Mødelokalet, kælderens, Købmagergade 44. Arr.: Teologisk forening.

Torsdag den 26. september, kl. 19.30:

Stud. mag. Isak Winkel Holm: »Kierkegaard som idiosynkratiker«. Sted: Købmagergade 46, stuen, aud. 2. Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Tirsdag den 8. oktober, kl. 20.00:

Rektor Niels Thomsen: »Har Folkekirken en fremtid?« Sted: Mødelokalet, kælderen, Købmagergade 44. Arr.: Teologisk forening.

Mandag den 28. oktober, kl. 13.15-15.30:

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved lektor Jaques Blum: »Kulturel Dissonans'. Om afskyelighedstærskler i forholdet indvandre og danskere«. Diskussionsindleder er professor Jens Glebe-Møller. Sted: Købmagergade 46, 3. sal, værelse 547. Tilmelding senest 10 dage før seminaret til Institut for Systematisk Teologi, sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for systematisk teologi.

Tirsdag den 29. oktober, kl. 20.00:

Lektor Håkan Ulfgard: »Hvad skal man med apokalyptik?« Sted: Mødelokalet, kælderen, Købmagergade 44. Arr.: Teologisk forening.

Torsdag den 31. oktober, kl. 19.30:

Seniorstipendiat Anders Moe Rasmussen: »Kierkegaard i kontekst. En nyvurdering af Kierkegaards forhold til den tyske idealisme«. Sted: Købmagergade 46, stuen, aud. 2. Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Mandag den 25. november, kl. 13.15-15.30:

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved kandidatstipendiat Kirsten Busch Nielsen: »Bernard Lonergan, teologien og omvendelsen«. Diskussionsindleder er lektor Peder Nørgaard-Højten. Sted: Købmagergade 46, 3. sal, værelse 547. Tilmelding senest 10 dage før seminaret til Institut for Systematisk Teologi, sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for systematisk teologi.

Tirsdag den 26. november, kl. 20.00:

Lektor Peder Nørgaard-Højten: »Reinkarnation eller evigt liv?«. Sted: Mødelokalet, kælderen, Købmagergade 44. Arr.: Teologisk forening.

Torsdag den 28. november, kl. 19.30:

Lektor mag. art. Niels Thomassen: »Søren Kierkegaards begreb om lykke«. Sted: Købmagergade 46, stuen, aud. 2. Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.