

ANMELDELSE AF
COLLEEN SHANTZ, *PAUL IN ECSTASY: THE NEUROBIOLOGY OF THE APOSTLE'S*
***LIFE AND THOUGHT*, CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 2009**

TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Colleen Shantz' bog er både dristig og spændende. Den forsøger at udvide forståelsen af Paulus ret voldsomt ved at inddrage indsigter, der er gjort i de sidste par årtier vedr. fænomenet 'religiøs erfaring' ("religious experience") inden for moderne neurovidenskab eller kognitionsforskning og moderne socialantropologi, og applicere dem på Paulus. Derved forsøger den både at kaste nyt eksegetisk lys over Paulusteksterne selv og også at formulere en ny overordnet forståelse af, hvad tidlig kristen religion i dens paulinske udformning overhovedet var for en type religion. Jeg giver først et rimeligt omfattende overblik over bogen og nævner her nogle af de mest centrale temaer, den behandler. Herunder noterer jeg også detaljpunkter, hvor jeg er uenig. Til slut tager jeg mere overordnet stilling til, hvor bogen efter min mening rammer plet, og hvor den enten er på afveje eller i hvert fald peger på områder, der kræver videre udforskning.

I. Overblik

Bogen er på den ene side erklæret interdisciplinær, på den anden side fokuserer den meget præcist hele vejen igennem på ét bestemt fænomen: 'religiøs erfaring'.

Det interdisciplinære fordeler sig grundlæggende mellem tre discipliner: kognitionsforskning af den eksPLICIT neurologiske art, eksegeese og socialantropologi med særligt fokus på de sociale dimensioner af shamanisme, åndsbesiddelse ("spirit possession") og åndsformidling ("mediumship"). De tre discipliners perspektiver blandes løbende bogen igennem. Men kognitionsforskningen står centralt i det første af bogens tre hovedkapitler (kap. 2: Paul's Brain: The Cognitive Neurology of Ecstasy), der kommer efter en Indledning og et metodekapitel (kap. 1: What Ecstasy? An Assessment of the Misregard). I kap. 2 anvendes kognitionsforskningen også eksegetisk på én bestemt Paulustekst: 2 Kor 12,1-4. Eksegeese er i centrum i det andet hovedkapitel (kap. 3: Paul's Voice: Parsing Paul's Ecstatic Discourse), hvor Shantz diskuterer en række Paulustekster, som ifølge hende trækker på de samme typer religiøs erfaring af 'ekstase' ("ecstasy") som den, hun har behandlet i kap. 2: "the neural logic of ecstatic experience" (127). Her drøftes tekster som 2 Kor 3-5, Rom 8 og mange flere, som gør brug af motiver, der traditionelt henføres til Paulus 'Kristusmystik' ("Christ-mysticism"): 'at være i Kristus', sammenhængen mellem ekstase og lidelse ("ecstasy and suffering"), transformation og enhed med Kristus ("transformation and union") og kropslig dødserfaring ("embodying death"). Endelig er socialantropologi i centrum i det tredje hovedkapitel (kap. 4: Paul's Practice: Discerning Ecstasies in Practice), hvor Shantz ønsker at korrelere den individuelle erfaring af ekstase med "the social circumstances in which ecstatic practice might be possible and meaningful in the christian communities" (144). Her er emnet altså "patterns of social dynamics" (146), som svarer til de forskellige typer ekstase, der er omtalt eller forudsat i Paulusteksterne. Bogen afsluttes med et kort, opsummerende og perspektiverende kapitel (kap. 5: The Whole Paul: A Short Course in (Non-deterministic) Complexity), hvor Shantz plæderer for at udvide (men ikke erstatte) traditionelle tilgange til Paulus med hendes neurovidenskabelige og socialantropologiske fokus på 'religiøs erfaring'.

Kap. 1

Det præcise fokus på 'religiøs erfaring' artikuleres løbende, men specielt i det indledende meto-

dekapitel (kap. 1). Her er hovedlinjen, at 'religiøs erfaring' har været ugleset i Paulusforskningen, dels fordi man – mere eller mindre af teologiske grunde – ville undgå enhver 'psykologisering' af apostlen, dels fordi man i den del af humaniora, der falder under 'the linguistic turn' (i sidste halvdel af det 20. årh.), grundlæggende mente, at "there is no experience apart from linguistic construction of it" (56). Heroverfor argumenterer Shantz gennemgående (og altså ikke mindst i kap. 1) for, at der er menneskelige fænomener – og som det viser sig: grundlæggende i hjernen – som går *forud* for artikuleringen i sproget. Hun er rigtignok ikke blind for, at 'kulturen', som jo er forskellig fra sted til sted og tid til tid, er med til at levere de sproglige kategorier, hvori erfaringen *fortolkes*. Men hun insisterer ikke desto mindre på, at der *er* førsproglige fænomener, som netop er dem, sproget *forsøger* at artikulere.

Lad mig give nogle citater, der udtrykker denne forståelse. Vendt mod den jødiske filosof Steven Katz' påstand om, at "no experience exists without language", hævder Shantz, at

language is in fact inextricable from culture, *but ...* religious ecstasy, like all experience, cannot be reduced to the attempt to describe it. In other words, the *whole* of the mystical experience cannot be contained in the adept's *description* of that experience. In fact, there are many who find that mystical experience is in its very nature a *non-linguistic* experience (65, n. 152, mine kursiver).

Og med støtte hos den armerikanske teolog Margaret Miles argumenterer Shantz for, at

language is often not the "primary mode of understanding and relating to the world" [sagt af Margaret Miles] but is in fact sometimes a poor substitute for something else, a floundering attempt to do justice to *referents that actually matter more* than the words themselves (66, min kursiv).

Enhver, der har fulgt diskussionen af fænomenet religiøs erfaring gennem de sidste 30-40 år, vil vide, at Shantz her stikker hånden i en hvepsere. Men det er hun nødt til for at kunne få fat i den grundlæggende størrelse, som hun ønsker at udarbejde betydningen af: en type fænomen, der foreligger reelt i verden (nemlig som det viser sig: i hjernen), og som Paulus så forsøgte at *artikulere*, som bedst han kunne.

Kap. 2

Efter det indledende metodekapitel giver kap. 2 så et grundkursus, dels i udviklingen af den menneskelige hjerne, dels i en bestemt moderne teori om 'ekstase' ("ecstasy"), trance ("trance") eller 'ændret bevidsthedstilstand' ("altered state of consciousness" – ASC) – alt sammen begreber, som Shantz med overlæg benytter mere eller mindre synonymt (19). For det første emne bygger hun på en række anerkendte amerikanske hjerneforskere (bl.a. Rhawn Joseph, *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Clinical Neurology*, 2nd ed., 1996). For det andet bygger hun primært på Eugene d'Aquili og Andrew Newbergs velkendte bog om *The Mystical Mind* (1999). Lad det være sagt med det samme, at denne anmelder ikke er i stand til at vurdere disse teorier indefra. Men det virker, som om Shantz har gjort sit hjemmearbejde med at sætte sig ind i en række forskeres arbejder på feltet, som de facto hører til i frontlinjen.

I resten af kapitlet vender Shantz sig til en applikation af de moderne teorier på 2 Kor 12,1-4. Hvad lærer man af nyt her? Shantz argumenterer for, at Paulus i to tilfælde i denne berømte skildring af hans egen himmelrejse taler på en måde, som forstås *bedst*, hvis man forudsætter, at han er i færd med at finde ord for en oplevelse, der forelå for ham på forhånd, om ikke andet som en begivenhed i hjernen. (Bemærk her, at Shantz slet ikke tager stilling til, at Paulus selv jo taler om en egentlig himmelsrejse, han skal have foretaget. Man kan fuldt ud forstå, hvorfor Shantz lader denne dimension ligge. Men det er og bliver dog besynderligt, at sagen slet ikke nævnes.) De to steder er dels hans gentagne påstand om, at han selv ikke ved (kun Gud ved det!), om han foretog sin himmelrejse "i kroppen eller uden for kroppen", dels hans påstand om at have hørt

“uudsigelige ord, som et menneske ikke må udtale” (DO 1992).

Hvad det første angår, ser det – når man kommer fra neurovidenskaben – ud, som om Paulus her forsøger at artikulere en bestemt hjernetilstand, som man kender fra moderne religiøse “ecstatics”, og som er forskellig fra den normale:

On the one hand, bodily sensation ... is blocked from consciousness. On the other hand, the efferent [= outward-going] activity of the orientation association area is more intense than usual. ... Thus, the body is perceived as present, but its sensations – its weight, boundaries, pain, or voluntary motion – are all absent from consciousness. In an attempt to interpret these phenomena as coherently as possible, ecstasies frequently report the sensation of floating or flying without physical boundaries between themselves and the people and objects in their awareness. Not surprisingly, descriptions of ascent are also common in interpretations of ecstatic experiences. Paul's ascent is among them. ... The question of whether he was in the body or outside it is not simply a rhetorical means of dismissing the issue; it is rather an account of one of the phenomena of trance (98).

Uanset, hvordan man nærmere skal fortolke oplevelsen både neuro- og fænomenologisk, tror jeg, man må give Shantz ret i, at Paulus faktisk er i færd med at artikulere en religiøs erfaring.

Hvad det andet tema angår, argumenterer Shantz med yderligere neurovidenskabeligt input for, at de ord, Paulus hørte, var ‘uudsigelige’ i den forstand, at de hverken kunne eller kan udsiges. Og sådan forstår hun også det græske ord *exón* i Paulus’ lille tilføjelse, som DO 1992 har oversat “som et menneske ikke *må* udtale”. Her skulle man if. Shantz snarere oversætte “som et menneske ikke *kan* udtale”. Hvad det handler om, er nemlig, at det ikke er Paulus’ venstre hjernehalvdel, der har været aktiv i denne oplevelse – dér, hvor centeret for sprog og kommunikation sidder; derimod er det den højre hjernehalvdel, hvis aktivitet “is distinguished in part by its inflexible, nonchronological, emotional, and holistic perception” (106). Det første spørgsmål er naturligvis, om Shantz har ret rent eksegetisk. Spørgsmålet kan ikke besvares på en studs, men Shantz’ afvisning (107, n. 135) af at lade sig inspirere af den eneste anden brug hos Paulus (nemlig i 1 Kor 6,12) af det involverede verbum, som peger i retning af ‘må’ frem for ‘kan’, er ikke overbevisende. Og jeg forbliver skeptisk.

Kap. 3

Med sin neurologiske fortolkning af 2 Kor 12,1-4 på plads kaster Shantz i kap. 3 sit net ud over hele det paulinske corpus. Hun viser, at der er en lang række temaer hos Paulus, som åbner sig for en neurologisk fortolkning. Når han fx i 2 Kor 12,1 taler om ‘syner og åbenbaringer’, er der adskillige andre passager, der henviser til noget tilsvarende, fx 1 Kor 9,1 og 15,8 eller Gal 1,11-12 og 2,2. Der er også en række henvisninger til Guds eller Kristi *doxa*, dvs. ‘stråleglans’ (på traditionelt bibeldansk: herlighed), som givetvis skal udtrykke det, Paulus rent faktisk så. I alle disse tilfælde forestiller Shantz sig, at Paulus har været i trance eller ekstase.

Eller tag to længere passager som 2 Kor 3-5 og Rom 8. Her optræder der også en lang række begreber, som på den ene eller den anden måde handler om kropslige fænomener. Ud over stråleglansen tales der i 2 Kor 3-5 om ‘billede’ (*eikôn*), om ‘transformation’, om dybe ‘suk’ (*sténazein*) og stærk længsel (*epipothein*) efter transformationen, om den jordiske, kropslige tilstand over for den kommende, himmelske, og endelig bruges selve termen for ‘ekstase’ (*existanai*) om Paulus’ forhold til Gud. Der er ikke her nødvendigvis tale om henvisninger til nogen *bestemt* begivenhed. Men “Paul slides into a fluid mingling of all these notions because they are neurologically connected in all of us” (127). Noget tilsvarende gælder i Rom 8.

Shantz mener også at kunne finde spor af en særlig sammenhæng mellem ekstase og lidelse, fordi disse to erfaringer gentagne gange optræder sammen i de paulinske tekster. Det passer if. Shantz med, at “physical extremes” såsom “fasting, sensory deprivation, prolonged activity, and the like” er effective midler til at frembringe “both low-level and peak ecstatic experiences” (132). Og hvad med en tekst som 2 Kor 4,10-11, hvor Paulus taler om, at han “bærer rundt” på

Jesu død i sit eget kød for at også Jesu liv kan blive åbenbaret i hans dødelige krop? Handler det ikke om ekstase? I begge tilfælde er jeg skeptisk, og det er i hvert fald sikkert, at Shantz ikke gør tilstrækkeligt ud af, hvad Paulus selv rent faktisk ville sige, når han talte om lidelse og at have Jesu død i sit eget kød. Derimod har hun absolut ret i, at Paulus taler om *krop*, blot ikke nødvendigvis som en refleks af en eller anden hjernebegivenhed.

Derudover er der selvfølgelig de mange steder, hvor Paulus taler om at være 'i' Kristus og om en 'enhed' ("union") med ham. Lad mig give et enkelt eksempel på Shantz' grundlæggende idé:

I would argue that Paul felt himself to be "gloriously" transformed through his religious ecstasy and that those experiences inspired his thinking about a corporate body of Christ. Paul's transformation is based on the distinctive pattern of religious ecstasy during which signals from the body are neurologically blocked (deafferentation) while, simultaneously, higher-level somatic processing centers remain active. The combination facilitates a general awareness of having a body, but it eliminates the perception of the body's weight, pressure, strain, and aching. The analgesia and euphoria of trance along with the numbing of normal / neurological information about the body offer physical confirmation of this altered sense of the self and the possibility of somatic transformation. The stripping away of the body is one component of the transformation. The expression of union with Christ is another (137-138).

Endelig er der ideen om at "embody death": at være korsfæstet sammen med Kristus (Gal 2,19-20), ligedannet med ham i hans død (Phil 3,10) og begravet med Kristus gennem dåben til døden (Rom 6,4) o.l. Også her finder Shantz et neurologisk korrelat:

In some cultures, practitioners of ASC interpret some of their ecstatic experiences as a process of death and reconstitution. ... These interpretations are closely paralleled by the phenomena of near-death and so-called out-of-body experiences, which are being treated with increasing seriousness in neuroscientific studies (141).

Det er ikke muligt her at tage detaljeret stilling til disse forskellige forslag. Blot må det nok konstateres, at Shantz' vilje til at finde direkte fingerpeg om hjernebegivenheder hos Paulus er adskilligt stærkere, end teksterne reelt kan bære.

Kap. 4

I det sidste hovedkapitel (kap. 4) vender Shantz så blikket fra Paulus selv til hans adressater og dermed hele den sociale kontekst for hans omfattende spillet på sine egne ekstatiske erfaringer. Som i kap. 2 vedr. det neurovidenskabelige bygger Shantz også her på input fra andre discipliner end bibelvidenskaben, her specielt den østrigsk-amerikanske antropolog Erika Bourguignon, som fra 1960'erne og frem skrev om forskellige former for trance i en lang række kulturer verden over, og den amerikanske antropolog Michael Winkelman, som ikke mindst har forsøgt at korrelere forskellige typer trance med forskellige typer samfund og forskellige sociale funktioner i de forskellige samfundstyper. Man kommer nok ikke uden om at måtte konkludere, at læseren skal holde tungen meget lige i munden for at holde de forskellige typer trance klart adskilt fra hinanden – og endnu mere: at holde dem ligeså klart sammen med de forskellige typer samfund og funktioner i dem. Og endnu sværere bliver det naturligvis, når teorierne så skal appliceres på Paulus.

Gangen i kapitlet er, at Shantz vil undersøge de sociale dimensioner af tre forskellige typer trance, som er relevante ikke mindst for, hvad der fremgår af de to Korintherbreve dels om Paulus selv, dels om korintherne. Emnerne er "spirit possession" hos korintherne, nemlig de *facto* deres tungetale (glossolali); "shamanism" hos Paulus selv, nemlig hans særlige rolle i forhold til korintherne i forbindelse med de forskellige former for trance, han oplevede, ikke mindst den

himmelrejse (“soul journey”), som Shantz har drøftet i kap. 2; og endelig “mediumship” hos både Paulus og korintherne, som Shantz specielt forbinder med den type ’profeti’, som Paulus taler så varmt for i 1 Kor 14.

Hvad angår “spirit possession” hos korintherne, altså deres glossolali, drejer drøftelsen sig om den sociale funktion af denne type trance, både udadtil og indadtil i gruppen selv. Her hælder Shantz nærmest til den fortolkning, der finder, at “whatever benefits accrue to the spirit-possessed often do nothing to change the structure of the society” (og man kan tilføje: hverken udadtil eller indadtil). “In fact, frequently possession tends to relieve the social pressure that is present in the group and thereby facilitates the survival of the status quo” (161).

Hvad angår den sociale funktion af Paulus’ egen “soul journey”, diskuterer Shantz både spørgsmålet, om Paulus skal kaldes en shaman, og Paulus’ brug af hans egne “ecstatic states” som en “social commodity” (176) i forbindelse med hans særlige status som apostel. Diskussionen af “shamanism” er til det yderste kompleks. På den ene side hævder Shantz i en note (sik kert helt rigtigt), at “the term [nl. “shamanism”] is so tangled up in the politics of its misuse ... that it has become nearly impossible to use it helpfully” (147 n. 3). I stedet vil hun tale om “soul journey”. Tilsvarende erklærer hun: “Paul was not a shaman” (147) og “I do not intend to promote Paul as a shaman” (176). På den anden side trækker hun altid disse ytringer delvis tilbage:

However, when the category of shamanism is used to distinguish social roles, it can be a very helpful model because it provides a means to measure ecstatic states as a social commodity (176).

Hvad det her drejer sig om, er de sider af Paulus’ apostolat, der *adskiller* ham fra fx korintherne, altså dér, hvor “Paul’s ecstatic experience does have different social valences than that of other members of the christian communities” (181). Og sådan kører det frem og tilbage. På den ene side gælder det, at

The strong correlation of shamanism with unstratified, politically isolated hunter-gatherer societies suggests that it is plain silly to call Paul a shaman in the context of his work in Corinth (182).

På den anden side gælder det så alligevel, at

The utility of the comparison of Paul’s ecstatic practice with that of shamanism is that it accounts for the elements of Paul’s mixed record of leadership, in Corinth at least. The partial fit between Paul’s ecstatic practice and the social anthropology of shamanism helps to explain both how someone with Paul’s *charismata* might have come to gain influence in founding Christian communities and why his leadership might have been problematic after those communities were established (184).

Hvad skal man sige om det? Jeg tror dette: Man kan sagtens lade sig inspirere af indsigter i moderne shamaners sociale funktioner til at få øje på noget tilsvarende hos Paulus. Men det er og bliver givetvis potentielt vildledende direkte at se Paulus som en shaman. Så det skal man lade være med.

Endelig er der “mediumship”, som Shantz vil vise er den rette betegnelse for den form for “prophecy”, som Paulus taler så varmt for i 1 Kor 14. Hører også den ind under kategorien “*ec-static religious practice*” (186)? Det hævder Shantz, ikke mindst fordi den jo i hvert fald helt klart hører under Paulus’ eget begreb om *pneuma*, altså ’ånd’. Men selvfølgelig er denne form for ’profeti’ forskellig fra såvel himmelrejser som glossolali. Og den har da også en anden social funktion:

Paul attempts to breach the boundaries that isolate the Corinthian assembly from those outside, while at the same time he urges a shift toward a different focus in their ecstatic practice (196).

Her tror jeg man på den ene side må sige, at Shantz har en god pointe: paulinsk profeti er faktisk en funktion af den paulinske *pneuma*. På den anden side kan man så argumentere for, at netop Paulus' måde at forbinde profeti med *nous* (fornuftsindsigt) på viser, at *pneuma* langtfra altid vedrører trance eller ekstase. Her tror jeg Shantz får svært ved at komme igennem med sin fortolkning.

II. Generel stillingtagen

Jeg har brugt lang tid på at gøre rede for bogens centrale profil. Det synes jeg den fortjener. Min mere generelle stillingtagen må blive tilsvarende kort. Den kommer i nogle punkter.

(1) Selve Shantz' projekt er al ære værd. Det er klart, at der er fuldt af problemer, men hun har efter min mening ret i sin principielle påstand om, at et veldefineret moderne begrebsapparat kan bruges til at få adgang til Paulus' 'mind' via hans egne tekster.

(2) Shantz har efter min mening også ret i at fokusere på begrebet 'religiøs erfaring'. Det har jeg selv gjort i min seneste bog om Paulus: *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Mind* (Oxford UP 2010). Og jeg synes, hans tekst tvinger en til det.

(3) Det er efter min mening også helt i orden at postulere tilstedeværelsen af et gab mellem, hvad der faktisk kan tænkes at være foregået i Paulus' hjerne (noget, der i princippet kan beskrives "cross-culturally" med de begreber, som den moderne neurovidenskab nu måtte udarbejde), og de meget mere kulturelt bestemte forsøg på at artikulere og beskrive det, som man finder hos Paulus selv.

(4) I det hele taget er Shantz' understregning af Paulus' stadige brug af "body language" (mit udtryk) helt på sin plads. Jeg har selve fokuseret på det samme i den nævnte bog. Og jeg er ganske enig i, at man slet ikke får fat i, hvad Paulus vil sige og udtrykke, hvis ikke man får alt dette med. (I parentes bemærket er det fx kun, når man ser 'kropsbundetheden' af, hvad Paulus fx siger i Fil 3,7-11, at man kan se, hvordan han her *helt* ubesværet kan tale samtidig om 'participation' og om 'retfærdiggørelse'. De to ting handler om én og samme sag.)

(5) Jeg er derimod meget skeptisk over for muligheden af at korrelere med den nødvendige præcision, hvad Paulus siger, med denne eller hin moderne type af trance eller "ecstatic experience" forstået som noget, der kan beskrives præcist i termer, der vedrører hjernen. Årsagen er først og fremmest, at neurovidenskaben, så vidt jeg kan forstå, stadig er meget langt fra at kunne korrelere bestemte hjernesammenhænge med bestemte typer ASC. I min egen bog diskuterer jeg noget helt andet, nemlig Paulus' stadig kredsen om *pneumaen*. Og jeg forestiller mig, at han i mange tilfælde taler om en personligt oplevet 'religiøs erfaring' af at være taget kropsligt i besiddelse af netop *pneumaen*. Dette ligner på den ene side meget, hvad Shantz er ude efter. På den anden side er det fuldstændig forskelligt fra det, da jeg slet ikke taler specielt om *hjernen*.

(6) Tilsvarende er jeg overordentlig – ja endnu mere – skeptisk over for Shantz' forsøg på at korrelere forskellige typer trance (med tilhørende hjernesubstrat) med forskellige samfundstyper og sociale funktioner. Hendes (godt nok korte: 155-157) beskrivelse af, hvordan byen Korinth netop havde "the kind of profile typical of possession societies" (157) er efter min mening pure opspind. Og en tabel som den, man finder på s. 173-174 (overtaget fra Winkelmann) over såkaldte "characteristics" af tre typer "magico-religious practitioners" (nemlig "the shaman", "the medium" og "the priest") i henseende til "Societal conditions", "Magico-religious activity", "Sociopolitical power", "Social characteristics", "Selection and training", "Social context" og "Special skills/techniques" – sådan en tabel tror jeg simpelthen ikke på.

Det korte af det lange er da dette: Forsøget er godt og skal videreføres. Men der er *meget* lang vej igen, før der kan komme noget rigtig solidt ud af det.

Til allersidst kan man med rette spørge, hvad alt dette da kan betyde 'teologisk': Har det nogen som helst betydning for, hvad vi selv vil sige om verden i lyset af Paulus' tekst? At diskutere det spørgsmål ordentligt ville kræve en helt ny artikel. Men én pointe bliver i hvert helt tydelig, hvis man anlægger Shantz' (eller for den sags skyld mit eget) perspektiv på Paulus, og den pointe gør sig bedst på engelsk: religion is real.

Colleen Shantz, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 267 pp. ISBN: 9780521866101 (hardback). £45.00