

Fra strukturalisme til kulturel evolution

Fratrædelsesforelæsning: Religionsvidenskab 1970'erne-2022

HANS J. LUNDAGER JENSEN

ENGELSK SUMMARY: *On dominant trends in religio-historical scholarship, from the 1970'ies until 2022: (1) Anthropology of religion and structuralism; (2) Theory of religion and ritual; (3) History of religion in a cultural-evolutionary context – and how they have influenced my own research and teaching.*

DANSK RESUME: *Om dominerende tendenser i religionshistorisk forskning, beskrevet som tre faser fra 1970'erne til 2022: (1) Religionsantropologi og strukturalisme; (2) Religions- og ritualteori; (3) Religionshistorie på basis af kulturel evolution – og om hvordan de har påvirket min egen forskning og undervisning.*

KEY-WORDS: *religion in the Old Testament; anthropology of religion; structuralism; Émile Durkheim; Roy A. Rappaport; theory of religion; theory of rituals; Robert Bellah; cultural evolution; analogism*

Jeg har været noget i tvivl om genren fratrædelsesforelæsning.¹ Når jeg tænker på de fratrædelses- (og tiltrædelses-) forelæsninger jeg selv har overværet, er det forskellighederne der er faldet i øjnene. Det er ganske vist gennemgående at de har fokuseret på forskning, altså på en del af den virksomhed som universitetsansatte har ret og pligt

¹ Fratrædelsesforelæsningen blev holdt 4. marts 2022 på Aarhus Universitet, her gengivet med meget få ændringer. Forelæsningen var ledsaget af en række PowerPoint-slides, bl.a. med en række af mine mange faglige forbilleder og idoler, fra James George Frazer over Claude Lévi-Strauss og René Girard til Philippe Descola. Disse er her erstattet af nogle få referencer til et lille udvalg. En dokumentation af hvor meget jeg har lært af mine kolleger, ville overbelaste referencesystemet.

til at bedrive, og ikke på de andre felter som universitetsansatte normalt også skal varetage: uddannelse, administration og formidling. Heri ligger måske en indikation af at det fortsat – trods al politisk vilje, trods alle velmente hensigtserklæringer og takket være en urokkelig vilje blandt ansatte, såsom mig selv, til at ignorere de politiske og økonomiske betingelser for at drive universitet (i hvert fald den humanistiske del af universitetet) ... – at det fortsat er forskningen der tæller blandt universitets VIPer og som giver prestige og identitet. Men selv om en forelæsning som denne altså nok bør fokusere på forskningen, er der en vifte af muligheder for valg af emne, fra et aktuelt og helt friskt eksempel på ens egen forskning og til principielle overvejelser over det forskningsfelt som man har været aktiv indenfor. Jeg vælger den sidste tilgang. Men mit arbejde inden for gammeltestamentlig forskning og religionsvidenskab er blevet drevet i stadig kontakt med kolleger og venner, med studerende og med dem jeg har holdt foredrag for og diskuteret med (og med min ægtefælle, Annie Kyed Jensen, ikke mindst). Uddannelserne i religionsvidenskab og teologi har været prøvestenen for valg af fokusområder og ideer. Det ultimative relevanskriterium for min forskning har været om den var relevant for disse uddannelser.

Titlen på min forelæsning har jeg angivet som "Fra strukturalisme til kulturel evolution: Religionsvidenskab 1970'erne-2022". Universitetsfag som religionsvidenskab og gammeltestamentlige studier er under stadig forandring. Jeg har selv været del af de faglige forandringer, og det er dem jeg vil genfortælle her – som et forløb med tre faser. Mine to indføringer i religion i Det Gamle Testamente skal her stå som emblemer for den første og den tredje fase. Den første indføring, *Gammeltestamentlig religion* (1998), var en strukto-fænomenologisk indføring i det jeg dengang mente kunne være det vigtigste at formidle til studerende i Religionsvidenskab i deres første semester (et stof der paradoksalt nok viste sig at dække ca. det som i faget Gammel Testamente på Teologi kaldes 'Gammeltestamentlig teologi', og som man først er kvalificeret til at studere efter et omfattende flerårigt studie af hebraisk, Bibelkundskab og flere kurser i gammeltestamentlig eksegesi). Den anden indføring, *Religion og teologi i Det Gamle Testamente* (2021), indsætter det meste af stoffet i den første bog i en religionshistorisk kontekst der strækker sig fra menneskehedens begyndelse og frem til nutiden.

Jeg vil dog straks tilføje der har været faglige udviklinger som jeg ikke selv har været en del af. Navnlig to vil andre måske finde mindst lige så vigtige: Dels de feministiske og kønsidentiske og de magtanalytiske dimensioner og alt det som siden er fulgt i deres forlængelse, dels revitaliseringen i form af kognitiv psykologi af den engang temmelig støvede disciplin religionspsykologi. Begge har nu etableret sig som selvstændige og specialiserede felter der kræver fuldtidsopmærksomhed for den der vil arbejde seriøst med deres problemstillinger. Det er altså ikke den hele religionsvidenskab jeg vil tale om her, men om den del som jeg selv har været mere direkte involveret i.

Mine faglige områder har ligget inden for det bredere felt man kan kalde religionshistorie – den religionshistoriske dimension i Det Gamle Testamente og teoretiske problemstillinger i den generelle religionsvidenskab. Faktisk har faget Gammel Testamente vist sig som det ideelle krydsningsfelt. Institutionelt hører det til Teologien som

universitetsfag; men samtidig er dets indhold en ikke- og før-kristen religion. Man kan gribe det fag an på mange måder, som ikke nødvendigvis indebærer en særlig religionshistorisk vinkling: Man kan således med al ret forske i Det Gamle Testamente som litteratur og poesi eller i den bibelske teksts komplicerede tilblivelse eller i Israels (eller Palæstinas) historie og arkæologi. Alligevel har det altid forekommet mig nærliggende at se den religion eller de religiøse retninger og fænomener der er i Det Gamle Testamente, som et nærliggende forskningsfelt, ikke kun i en religionsvidenskabelig kontekst, men også i en teologisk. Religion i Det Gamle Testamente adskiller for mig at se sig, som emne betragtet, ikke væsentligt fra kristendom på Luthers eller på Grundtvigs tid. Og dette trækker mindst oldtidens nærorientalske religionshistorie med ind i sammenhængen, ikke kun med Det Gamle Testamente, men med hele den efterfølgende religions- og teologihistorie, den jødiske, den kristne og den muslimske. Ikke alene var der i oldtiden utrolig mange forbindelser til egyptisk, mesopotamisk, hittitisk, syrisk-palæstinensisk, og også til græsk, kultur og religion; det er også via denne kontekst at man kan danne sig et rimeligt plausibelt indtryk af den mentalitet og den virkelighedsforståelse, den 'ontologi', som de gammeltestamentlige tekster forudsætter, og som på vigtige punkter er meget forskellig fra den mentalitet og virkelighedsforståelse som behersker nutiden, og som også forskere og studerende uundgåeligt er præget af. Gammeltestamentlig religionshistorie må derfor nødvendigvis være komparativ. Hvornår i den europæiske idehistorie stod dette i øvrigt klart? Ingen ringere end Grundtvig indså i 1830'erne at Det Gamle Testaments religion var en ikke-kristen religion. If. ham var Adam, Enok, Noa, David og de andre helte ikke kristne, men hedninge, lige som hans helte i den norrøne digtning – og ikke desto mindre havde de været Guds gode venner (jf. Lundager Jensen 2022).

Altså var og er det naturligt, også i en teologisk kontekst, at udforske Det Gamle Testamente som en 'hedensk' religion, på linje med babylonisk, egyptisk osv. Derfor var et samarbejde med den almene religionshistorie oplagt. Og derfor hører den forandringsproces jeg vil skitsere her, i samme grad hjemme i det gammeltestamentlige og i det religionshistoriske felt. Og nu til processen – som vil falde i tre faser.

1. Fase: 'Religionsantropologi' og strukturalisme

Den dominerende mentalitet i religionsforskningen i 1970'erne var hvad jeg her har valgt at kalde 'religionsantropologisk'. Det er ikke en indarbejdet eller alment accepteret betegnelse, og for mange vil den være overflødig fordi den for dem vil være ensbetydende med 'religionshistorie'. 'Historie' behøver jo strengt taget ikke at være historisk i normal og daglig forstand, for det græske ord *historía* betød 'forskning' og 'viden'. Men dén betydning er noget gammeldags, som i det ældre skolefag 'naturhistorie'. Religionshistorie må i vore dage, vil jeg mene, betyde religionernes historie eller endog religionens historie, altså deres eller dens eksistens i tid. Men 1970'erne var ikke moden til en religionernes historie, endsige en religionens historie. Religionsforskning var dengang domineret af undersøgelse af enkelte religioner og måske endda mere af enkelte religiøse fænomener. Den tværgående beskrivelse af religiøse

fænomener, kendt som religionsfænenomenologien – prominent repræsenteret ved Mircea Eliade, der nok var den mest læste religionsforsker i 20 årh. – var man også begyndt at se skævt til: Den var for overfladisk i forhold til de konkrete religioner den havde hentet sit materiale fra. Denne kritik havde at gøre med synet på hvad der var vigtigt og mindre vigtigt, på hvad der ansås som kerne og dybde, og på hvad der derfor måtte betragtes som overflade.

Man var overvejende interesseret i det konkrete, empiriske og lokale: konkrete myter, konkrete ritualer, konkrete religioner. Denne interesse kunne så drives på flere måder: som ren fænenomenologisk beskrivelse (i denne religion forekommer netop disse forestillinger, normer, ritualer), eller med en ambition om en forklaring (hvorfor netop disse forestillinger?). Forklaringen kunne så være *funktionel*: Disse forestillinger og rituelle praksisser har den og den funktion for en bestemt gruppe mennesker, socialt eller individuelt-psykologisk. Eller forklaringen kunne være *strukturel*: Bestemte forestillinger og praksisser findes fordi der er plads til dem i et allerede eksisterende netværk af forestillinger og praksisser. Denne sidstnævnte, strukturelle, tilgang vil se religioner som lingvistikken ser på sprog: som internt sammenhængende systemer af elementer (lyd, ord, bøjningselementer) og regler for kombinationen af dem.

Uanset nærmere prægning var denne tilgang til religion stærkt inspireret af antropologien, nærmere bestemt den dengang dominerende form for 'klassisk' antropologi der fokuserede på små eksotiske samfund uden statslig styrelse, uden markant arbejdsdeling og uden skrift. Idealet for autentisk forskning var feltarbejds-etnografi. Og de forskere som religionsfaget kunne lære af, var navne som Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Evans Evans-Pritchard, Victor Turner, Mary Douglas og Clifford Geertz. Antropologiens genstand var ikke-vestlige kulturer i den tilstand de havde, når de blev beskrevet af en vesterlænding (helst en antropolog, til nød en missionær, en opdagelsesrejsende, en handlende), og ambitionen var at forstå dem som tilstande, som selv bærende og selvopretholdende helheder. Dette gav bestemt religionsvidenskaben nogle gode muligheder, for der var, og er fortsat, meget vigtigt at lære af denne tilgang.

Udgangspunktet var ganske vist at religion måtte betragtes som noget meget eksotisk. Men den havde også en præmis som var både teoretisk og moralsk. Det var Émile Durkheim – en af forløberne for antropologien – der i 1912, i sit hovedværk *Formes élémentaires de la vie religieuse*, formulerede denne præmis med al ønskelig tydelighed: at religionsvidenskaben ikke kunne være 'religionskritisk'. I almindelig tale vil man med religionskritik forstå en kritik af religioner for ikke at have en nutidig, sekulært-naturalistisk virkelighedsforståelse. Men dén 'kritik' var irrelevant for antropologien – for den blev taget som en selvfølgelighed. Religionerne var allerede i 1800-tallet 'kritiseret' til døde; det var jo ikke Nietzsche der som den første indså at Gud var død, endsi ge som havde slået Gud ihjel. Nietzsche populariserede blot hvad stort set alle i den dannende og læsende transatlantiske offentlighed havde været enige om siden i hvert fald den franske revolution.² Problemet for antropologien var at en forståelse af

² Peter Sloterdijk (2001, 54): Snarere end en original tænker på dette punkt var Nietzsche en effektiv 'Trend-Designer'.

religion som en illusion, misforståelse og undertrykkelse ikke kunne forklare hvorfor alle hidtil kendte, historiske samfund havde været religiøse. Hvorfor har menneskearten i dens utallige kulturelle konstellationer dog bebyrdet sig med illusioner og misforståelser, hvis man havde kunnet leve langt mere effektivt uden dem (og meget billigere, kunne man tilføje, i betragtning af oplysningens typisk borgerlige miljø)? Durkheims svar var provokerende og elegant: En videnskabelig tilgang til religioner kunne ikke gå ud fra at de alle var falske. Den måtte tværtimod antage at de alle var sande – ganske vist ‘hver på sin måde’, som han sørgede for at præcisere.³ Religioner kunne ikke måles på kriteriet sandt/falsk – det blev overladt til filosoffer og teologer at skændes om, hvis de ville. En videnskabelig tilgang (Durkheim sagde en ‘sociologisk’ tilgang, men med sociologisk mente han det som i vore dage vil kaldes antropologisk og kulturanalytisk) måtte derimod beskrive og vurdere på kriterier af en anden type, såsom funktionel / dysfunktionel, konsistent / inkonsistent, tidssvarende / usamtidig, relevant / irrelevant. (Durkheim sagde vist ikke direkte at de måske også kunne måles ud fra kriterierne smuk / grim, venlig / uvenlig, fredelig / konfliktuel; men disse kan man nok tilføje, i forlængelse af hans *raisonnement*). Dette er også antropologens holdning til de samfund, der blev beskrevet: Én gruppe lever af jagt og indsamling, en anden af agerbrug, en tredje af kvæghold. Ingen af dem er mere ‘sand’ end de andre. Men de kan naturligvis være mere eller mindre funktionelle og levedygtige.

Inden for de rammer som religionsantropologien satte, valgte jeg selv at følge den strukturelle retning, dvs. den der var præget af den franske strukturalisme, mest afgørende af Claude Lévi-Strauss, men også af andre store forsker navne som Georges Dumézils undersøgelser af indoeuropæiske myter eller den skole i Paris, der med navne som Jean-Pierre Vernant og Marcel Detienne gav helt ny og forfriskende ilt til forståelsen af græske myter og ritualer.⁴ Det særlige ved denne retning var at den ikke afviste det *komparative* perspektiv – selv om det var mere eller mindre fremtrædende: mest hos Lévi-Strauss, mindst hos Vernant og Detienne. Det *historiske*, diakrone, perspektiv derimod blev overladt til andre fagligheder som historie og arkæologi. Det blev (selvfølgelig) ikke benægtet at der nødvendigvis også måtte være en historisk dimension ved enhver religion. Men for antropologiens felt var der typisk meget lidt viden tilgængelig, og under alle omstændigheder var det religion som en internt selv bærende, og dermed synkron, konstruktion der var interessant. Selv om det særlige ved Dumézils strukturalisme, eller proto-strukturalisme, var at der her faktisk var en markant

³ ‘Det er et essentielt postulat i sociologien at en menneskelig institution ikke kan hvile på fejltagelser og løgne; i så fald ville den ikke have kunnet bestå over tid. ... Der er derfor, grundlæggende, ingen religioner der er falske. Alle er sande på deres måder: Alle svarer, på hver deres måde, på de betingelser som er givet af den menneskelige eksistens’ (*C’est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu’une institution humaine ne saurait reposer sur l’erreur et sur le mensonge: sans quoi elle n’aurait pas duré. ... Il n’y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l’existence humaine* ; Durkheim 1994, 3).

⁴ Allerede i nr. 2 af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 1983, havde Jeppe Sinding Jensen en introartikel om denne gren af strukturalismen

diakron dimension – en hypotetisk fælles indoeuropæisk oprindelse til fx nordisk, romersk og indisk mytologi – så blev den ‘indoeuropæiske mytologi’ dog også forstået som en strukturel, selvstående konstruktion.

Den strukturelle vinkel viste sig frugtbar over for ikke mindst myter og ritualer. Det var meget nemt at se relevansen for fortællinger i Det Gamle Testamente – som fx fortællingen i Gen 28 med Jakobs drøm i Betel der forklarer hvor forbindelsen er imellem himmel og jord (når den nu ikke er Babel, som det siges i Gen 11), eller syndflodsmyten, også i Genesis, der forklarer hvorfra kødspisningen kom (når nu menneskeheden burde have været vegetarer, som det hedder i Gen 1). Det teoretiske kernebegreb her var *transformation*, og inspirationen kom i høj grad fra sprogvidenskaben og semiotikken, men også fra biologien. En transformation er en regelstyret forandring. Den kan forstås som en rent logisk operation, uden at blande historie ind i det, og det var hvad den strukturelle tilgang ville. I dette perspektiv var det græske slagtoffer således en mulig omgang med føde der indebar deltagelse i byens, polis’, liv, mens afvisning af kødspise, som blandt pythagoræerne, indebar en afvisning af politisk engagement eller nødvendigheden af at etablere en selvstændig polis. Festen for Adonis skulle ses som en transformation af thesmoforiefesten: den ene tematiserede hetærer og deres berusede kunder i et orgie af sex og luksus, den anden tematiserede legitime hustruer med et markant neddæmpning af sex og luksus; hetærerne duftede vidunderligt af det lykkelige Arabiens parfumer; matronerne lugtede ikke ret godt under deres ritual som mænd ikke havde adgang til. Denne analyse åbnede i øvrigt for en indlysende (syntes jeg) forståelse af Højsangen i Det Gamle Testamente – den bog der frem for nogen oser af parfume og sex.

Blandt de mange styrker i den strukturelle tilgang var ikke mindst at myter (og ritualer) ikke skulle ses som formuleringen af kun én meddelelse, men som fletværker af meddelelser. Den berømte myte om Adam og Eva i Edens Have (med foruroligende ligheder med det amerikanske mytemateriale som Lévi-Strauss havde analyseret) handlede, til min egen overraskelse, mest om mad, men også om klima, økonomi, forholdet imellem kønnene og imellem mennesker og dyr, og om tøj og om forskellen imellem barn og voksen, samt – indirekte – forskellen imellem det daglige liv og den præstelige kult der opretholder det (Lundager Jensen 2000, passim). Det sidste tema viser en vigtig side af transformationsbegrebet. Den strukturelle komparation kan se ligheder ikke kun med det der ‘ligner’ umiddelbart, men også det som ‘ikke ligner’, som fx i kontrasten imellem et tempel og en frugthave. Haven er ren umiddelbarhed, fugtighed, vand, friskhed, selvgroethed og umiddelbart Guds nærvær; templet derimod er ren konstruktion, artefakter (planker, vævede tæpper, guldsmedearbejde), tørhed, ild og et penibelt nærvær imellem mennesker og en numinøs og ekstrem farlig guddom. Men disse to ligner jo selvfølgelig ved netop ikke at være ‘bare’ forskellige, men systematisk forskellige. Og af gode grunde: De repræsenterer netop to alternative tilstandsformer: Haven var en urtid der er endegyldigt forbi, templet er en nutid der skal opretholdes for at verden ikke skal falde tilbage til det kaos som havde omgivet urtidshaven.

I den første af mine to lærebøger om gammeltestamentlig religion var det denne tilgang der lå under eller forud for gennemgangene af udvalgte tekster og problemstillinger. Det vigtigste var her modstillingen af to grundforskellige teologier, hhv. den præstelige og den deuteronomistiske teologi ('deuteronomistisk' efter betegnelsen for 5 Mos., 'Deuteronomium', hvor denne teologi er særlig tydeligt og konsekvent formuleret). Mens den deuteronomistiske teologi var velkendt, var den præstelige dengang stort set ukendt. Her blev den jødisk-amerikanske kender af de præstelige skrifter, Jacob Milgrom, en øjenåbner (Milgrom 1983). Den deuteronomistiske teologi forstår Jahve som en himmelsk guddom der er israelitternes særlige beskytter; for den præstelige teologi derimod er Jahve den guddom der residerer i sit jordiske tempel. En af mange slående forskelle er at mens Jahve-dyrkelsen i den deuteronomistiske version er forbeholdt israelitter og dermed irrelevant for alle andre, kan Jahve if. den præstelige version dyrkes af alle, israelitter såvel som ikke-israelitter, hvis de kommer til hans tempel og i øvrigt følger de særlige regler for rent og urent og tilladt og forbudt som gælder netop på dét sted. Mange af de ting der normalt forbindes med Det Gamle Testaments religion – ud over den nationale eller etniske afgrænsning til omverdenen således også dens fokus på historien og krav om besiddelsen af et særligt land – viste sig her ikke at være generelt 'gammeltestamentlige', men netop en speciel teologi i Det Gamle Testamente, ved siden af andre teologier, herunder altså navnlig den præstelige. Imidlertid have gængse fremstillinger af teologi i Det Gamle Testamente uundgåeligt valgt den deuteronomistiske teologi som den centrale og egentlige; alt andet var så enten blevet harmoniseret eller marginaliseret. En lysende undtagelse var dog Claus Westermanns bog om gammeltestamentlig teologi (Westermann 1978). Her blev den deuteronomistiske teologis hegemoni modereret. Det Gamle Testamente handlede ikke kun om Jahves spektakulære redningsaktioner (ofte, men misforståeligt, kaldet 'frelse'), men også om Jahves vedvarende opretholdelse af den bestående verden, som det er værd at leve i, altså, med det bibelske udtryk, 'velsignelse'. Jeg gik nok et skridt videre end Westermann og bestemte mig for at *hele* Det Gamle Testaments religion er 'velsignelsesreligion', inklusive den deuteronomistiske – fordi den trods alt også havde sit mål i en tryk og rig tilværelse på jordiskhedens og dødelighedens præmisser. Men det betød at den gammeltestamentlige religion 'i dybden' ikke adskilte sig væsentligt fra andre nærorientalske religioner.

2. Fase: Religions- og ritualteori

Den strukturelle tilgang betragter jeg stadigvæk som den mest oplagte indgang ind i et religiøst univers som Det Gamle Testamente. Men det må også indrømmes at den efterlader relevante spørgsmål ubesvarede. Dette deficit har intet med dens særlige strukturelle karakter at gøre; det skyldes den omtalte synkronistiske tilgang som den deler med de andre 'religionsantropologiske' tilgange. Der var to særligt følbare mangler.

Den ene mangel var fraværet af en teoretisk fundering af forståelsen af den konkrete religion – her altså de religionsformer der er i Det Gamle Testamente – i forhold

til et generelt begreb om religion. Der kan være gode grunde til at undgå spørgsmålet om hvad religion egentlig er – erfaringen siger at det let fører til evindelige, selvrepererende og resultatløse diskussioner. Men genopdagelsen af Émile Durkheims tilgang til religion var en stor hjælp (Durkheim var allerede blevet genopdaget af amerikanerne i 1980'erne som 'the new Durkheim', men det vidste jeg ikke), navnlig når den blev suppleret med den opdatering som den amerikanske antropolog Roy Rappaport havde foretaget i sin epokegørende bog *Ritual and Religion in the Making of Humanity* fra 1999.

Det antropologiske udgangspunkt her var ikke en invitation til at blive i synkronien. Durkheim var en af inspiratorerne til den version af systemteori som Rappaport formulerede, og som omfattede både evolutionstænkning, semiotik og talehandlings-teori. Pointen her var at ritualer ikke først og fremmest er måder at udtrykke noget på som også kunne siges med ord (og siges bedre, og tydeligere, med ord), altså en slags primitiv eller betydningsfattig mytologi og teologi. Ritualer er tværtimod et fænomen af en helt anden orden. Det vigtigste er ikke hvad et ritual måtte betyde eller illustrere – det vigtige er at det overhovedet finder sted. Det var Durkheims geniale indsigt at oprindelsen til og bevarelsen af al slags menneskeligt samfund sker i forsamlinger af kroppe. Derfor var det ikke samfundet der if. Durkheim havde skabt og vedligeholdt religionen (sådan som en sejlvet misforståelse mener at vide); det var omvendt religionen der havde skabt og vedligeholdt samfundet. En gruppe mennesker dyrker ikke hvad de *er*, men hvad de *gerne vil være*; og dermed styrker de sig imod at opløses i ingenting. Og dette som en gruppe mennesker *ikke* er, det er 'det hellige'. Det gruppen ikke er, men som den gerne vil være, det er det transcendent – om det så er gavmilde dyr, der villigt lader sig nedlægge, eller venlige, men strenge guddomme der giver beskyttelse og trivsel, eller om det er Gud eller Væren selv der både giver jordisk liv og himmelsk efterliv, eller om det, som i nutiden, er principper som individets værdighed, demokrati, selvbestemmelse, social lighed, fred eller livet selv – som altså er nutidens guddomme i nutidens former for religion. Og hvordan kan man så identificere hvad 'det hellige' måtte være for en given gruppe? Durkheims svar var slående: Det er det der er forbudt – altså det der ikke må røres eller berøres, ikke må diskuteres, betvivles eller latterliggøres. Også moderniteten har altså en religion – menneskeret-tighedernes, demokratiets osv. – selv om den gerne gør sig umage med at lade som om religion er noget som kun de andre har og kun de gamle havde, og selv om Durkheim i øvrigt selv tvivlede på om den var stærk nok til at kunne indprente sig lige så varigt i menneskers bevidsthed som de historiske religioner havde formået.

Ved at en gruppe mennesker frivilligt forsamler sig, dannes eller bestyrkes fælles forestillinger, fælles viden, fælles normer. Det vigtigste er altså ikke hvilke forestillinger, men at forestillinger overhovedet dannes og bestyrkes. En religion eksisterer kun hvis der er mennesker der deltager i den. Og denne deltagelse kan myter og teologier ikke i sig selv fremtrylle. De kan inspirere til deltagelse; men selve deltagelsen er ritualets domæne. For den teologiske tradition – der også i høj grad kendes fra religions-historien – er religion et spørgsmål om forestillinger og normer. Ritualer er et margi-nalt fænomen; det kunne foragtes og bekæmpes, som fx i eksistensteologien. Men i

den durkheimsk-rappaportske religionsvidenskab vendes forholdet om. Ritualer, dvs. grupperes fælles sociale praksis, er den hovedhjørnesten som en generel religionsteori skal bygges på.

Rappaport lagde sig i direkte forlængelse af Durkheim også på det punkt der angår at religioner ikke kan bedømmes ud fra kriteriet sandt / falsk. Det skete ved at eksplisitere en ansats der allerede var til stede hos Durkheim selv, nemlig at tænke kultur i lighed med biologi – altså et forvarsel om noget skulle komme og som nu er midt iblandt os: *biologien* som modelvidenskab. Man kan ikke meningsfuldt diskutere om det er sandt eller falsk at være giraf eller at diskutere om det er sandere at være giraf end at være krokodille eller kobraslange. Liv er et spørgsmål om at overleve eller ikke at overleve, dvs. at sørge for at der også er en kommende generation af arten. Som Rappaport formulerede det: Religioner er *levende systemer*. De eksisterer kun i kraft af deres evne til at reduplicere sig selv, altså at frembringe en ny generation der kan reinkarnere systemet. At leve er altså at vinde i 'the existential game' – et spil hvor præmien for at vinde er at man får lov til at spille en gang til. Dette indebærer også at ethvert levende system altid kun er én generation fra at uddø. Hvis systemet ikke kan eller vil eller orker at skabe kopier af sig selv, vil systemet forsvinde og dets plads tages af andre, konkurrerende systemer. Og derfor er et systems vigtigste opgave at sørge for at det gives videre. (Ud fra denne tankegang er det altså ikke universitets vigtigste opgave at drive forskning, men at uddanne studerende!)

Der er dog den selvfølgelig meget vigtige forskel imellem biologiske og kulturelle systemer at kulturelle systemer reduplicerer sig igennem forestillinger og emotioner. Menneskekroppe fødes ikke med religion, selv om de (vil jeg hævde) fødes med anlæg til at antage religion. Al religion skal indlæres. Men religiøse forestillinger er altid oppe imod den umiddelbare livsverden, dens perceptioner og erfaringer. Hverken Jesus, Muhammed eller Krishna kan ses, høres, eller røres ved i det daglige liv. Det guddommelige viser sig normalt ikke i den trivielle virkelighed, som også Clifford Geertz, en anden stor antropolog der havde læst sin Durkheim, sagde, da han satte religion i kontrast til common sense-virkeligheden. Religion vil altid korrigere og modsige commonsense med forestillinger og normer der netop ikke er umiddelbart indlysende. (Det gælder også den helt jævne normalfolkekirkelige gudstjeneste – for selv om dens eksplicitte teologi normalt gør sig umage for at acceptere omverdenens sekulære og affortryllede naturalisme, forudsætter dens autoritative skrifter, bekendelser og salmer fortsat en fortryllet, før-sekulære og ikke-naturalistisk virkelighed – heldigvis, kunne jeg som mangeårig kirkegænger og dermed ritualdeltager fristes til at tilføje, hvis denne forelæsning ikke havde været den strengt videnskabelige forelæsning som den jo er ...). Religion skal altså læres. Men alt hvad der læres, kan også aflæres, marginaliseres, gå i glemmebogen. Derfor eksisterer og overlever alle religioner i kraft af 'hukommelsesaktiverende' teknikker. Sådanne teknikker er der mange af: billeder, bygninger, statuer, symboler af alle slags – alt det hvormed en religion kan perciperes (navnlig visuelt, altså ved at se den). Her var Jan Assmanns teori om 'kulturel hukommelse' i øvrigt en hjælp (Assmann 1997). På baggrund af en forståelse af hukommelse som et socialt fænomen, som han hentede fra Durkheim-eleven Maurice Halbwachs,

viste han at bygninger, statuer, tekster og meget mere ikke mindst har haft den funktion at opretholde en tillært viden, dvs. at bekæmpe en stadig tendens til glemsel.

Men den mest basale, den enkleste hukommelsesteknik af alle, den som alle grupper har kunnet, uanset hvor få resurser eller teknisk kunnen (eller 'magt', i betydningen af det franske *pouvoir*) de i øvrigt har haft til rådighed, er at forsamle sig og gennemføre et ritual. If. Durkheim og siden Rappaport har alle ritualer den funktion, bevidst eller ubevidst, at aktivere en religion i gruppens medlemmers bevidsthed. Og det gælder uanset hvilke alle mulige andre formål bestemte ritualer også kan siges, eller hævdes, at have. Ritualer er det enkleste, og givetvis også mest effektive, middel til at hive mennesker ud af dagligdagens common-sense-trivialitet og revitalisere den religiøse viden og de religiøse emotioner de engang har fået tilegnet sig.

Man kan også formulere disse religionsteoretiske pointer med en formel der oprindeligt blev formuleret af en førende forsker i antik jødedom, E.P. Sanders – forskellen imellem 'getting in' og 'staying in'. Pointen i den antikke jødedom var ikke at opnå frelse og fællesskab med Gud, altså 'getting in' – sådan som en protestantisk standardforståelse har ment at vide – men at bevare det fællesskab med Gud man allerede havde, altså 'staying in'. 'Loven', 'toraen', var ikke et middel til at opnå frelse, men et middel til at bevare velsignelse (herunder, i den antikke jødedom, også muligheden for et liv efter døden – til forskel fra i Det Gamle Testamente). Toraen var et selvdisciplineringsmiddel til at forhindre at man 'faldt ud' af det fællesskab med hinanden og med Gud som man allerede var en del af. Dette var indlysende rigtigt, ikke kun for jødedommens vedkommende, men også for Det Gamle Testaments. Fx spiller omskærelsen, et 'getting in'-ritual, her kun en overraskende lille rolle. Men det er *også* indlysende rigtigt for alle de andre oldtidsreligioner. Omsat til systemteoretisk begrebslighed: For at overleve i tid skal en religion kunne bemestre begge dele: at give religionen videre til en kommende generation er at sørge for 'getting in', og at holde religionen levende i en eksisterende generation er at drage omsorg for 'staying in'. Det første, 'getting in', er det vigtigste på lang sigt; men det andet, 'staying in', er det vigtigste på kort sigt. Fx behøves der i kristendommen kun ét ritual, dåben, for at varetage hensynet til 'getting in'; men, ritualer for 'staying in', nadveren, bør, i princippet, gentages livet igennem. Og heri viser der sig en principiel forskel imellem Teologi og Religionsvidenskab. For mens Teologien sikkert vil mene at dens vigtigste discipliner må være Bibelstudier, systematisk teologi og kirkehistorie, vil det if. Religionsvidenskab være mere nærliggende at se praktisk teologi og religionspædagogik som de vigtigste – den praktiske teologi er altså 'staying in'-teologi, og religionspædagogikken er 'getting-in'-teologi. For uanset hvor korrekte teologiske principper i øvrigt måtte være, er de ikke meget værd hvis der ikke er levende mennesker der har tilegnet sig dem ('kommet ind' i dem) og husker dem ('forbliver derinde').

3. Religionshistorie

Men med alle sine fordele har en durkheimsk-rappaportsk religionsteori også svagheder: Den er ikke en religionshistorie, i hvert fald i den nutidige forståelse af ordet 'historie'. Durkheim og Rappaport var begge eksplicitte hvad angår det enorme spænd imellem en rudimentær religion i menneskehedens begyndelse og nutidige former for religion: menneskerettighedernes eller klimaets religion (eller den globale fred under atomvåbnenes terror, if. René Girard). Men også deres teori hentede navnlig sine indsigter i feltarbejdsantropologien. Den havde derimod ikke meget at sige om de former som religionen har taget i menneskehedens kulturelle historie, fra stenalder til nutid.

Blandt de mange og gode ting religionsvidenskaben havde lært af antropologien, var der også en ting man *ikke* burde have lært – nemlig den dogmatiske afvisning af enhver form for evolutionstænkning. Hver kultur, hver religion skulle have lov til at stå som en livsform. Men dette indebar *også* en blindhed over for det faktum der måtte være indlysende for alle andre end antropologer og religionsvidenskablere: at kulturer undergår evolution, og at religionerne må adaptere sig til denne for at overleve. Ganske vist havde der været enkelte religionstænkere der allerede i 1970'erne havde foreslået kulturevolutionære forklaringer på religiøse fænomener, såsom offeret – Walter Burkert og René Girard, samtidigt, uafhængigt af hinanden og hver på deres måde – men de var et markant mindretal, og de blev dengang stort set ikke hørt eller taget alvorligt. At de grundlæggende havde ret, begyndte først at blive klart i første årti af dette århundrede.

Med det systemteoretiske anlæg var det som sagt oplagt at forstå religioner i lighed med biologiske arter der opstår og holder sig i live eller uddør. Men kulturer adskiller sig fra arter af dyr ved at kunne befrugte sig på kryds og tværs og danne alle former for hybrider. På den ene side kan man se religionshistorien som en udryddelseshistorie. Mange af de religioner som vi udforsker, er fortidige, men uddøde; hvor er babylonisk og egyptisk religion, græsk og nordisk religion? Men på den anden side kan man også spørge om religioner overhovedet uddør? Kan oldtidens religioners uddøen bedre forstås i lighed med dinosaurernes – der jo i en vis forstand ikke uddøde, men undergik metamorfoser så de nu flagrer omkring os, i skikkelse af fugle? Vil det være mere realistisk at tale om hvordan de undergik transformationer og blev til noget andet – til andre, senere religioner? Det er fx ikke svært at finde elementer af disse religioner i den senere kristendom. I så fald vil sådanne metamorfoser være sket igennem hybriddannelser, tidligere kaldt synkretismer, som *både* er noget nyt og anderledes og noget gammelt og velkendt. Men religionshistorien må også regne med muligheden for såkaldt 'konvergent evolution', altså at noget der kendes fra andre og eventuelt ældre eller, altså, uddøde, religioner kan opstå igen, uafhængigt af forløbere. Når et middelaldermenneske, ledsaget af sin værnehelgen, henvender sig i bøn til Maria, himlens dronning, er det så uden nogen inspiration fra babyloniske forestillinger hvor mennesker, ledsaget af en værneguddom, hilser gudinden Ishtar, himlens dronning? Eller når både buddhisme og kristendom udvikler idealer om eneboeres og klostres ekstreme forsagelse fra denne verdens goder (eller rettere sagt dens elendigheder) til

fordel for konstant mental koncentration om det transcendente, er det så tegn på indbyrdes påvirkning eller på konvergent udvikling?

Det er givetvis praktisk nødvendigt at beskrive de enkelte historiske religion som isolerede arter, hver i deres silo. Ligesom det er legitimt at studere kristendommen som et selvstændigt, og unikt felt, er det legitimt at studere islam, buddhisme, hinduisme, norrøn religion som selvstændige organismer. Men der er et problem ved denne 'isolationistiske' tilgang. Træk der ganske vist er vigtige ved en bestemt religion, men som ikke er unikke, kommer for let til at fremtræde sådan, hvis der ses bort fra at tilsvarende træk findes i nogle, eller mange, andre religioner. Ingen vil ganske vist skrive om oldtidens græske religion at det ganske særlige ved den var at der indgik et antal markante guddomme. Men man kan nemt skrive om egyptisk religion at man dér havde spektakulære processions med fremvisning af kostbare og normalt utilgængelige gudestatuer uden at nævne at det havde man i alle kulturer i Den Nære Orient og i Middelhavsområdet og at det har man den dag i dag i Østasien og i romersk katolicisme. Eller man kan i en beskrivelse af buddhistisk monasticisme fremhæve alle de træk der gør den forskellig fra kristen monasticisme uden samtidig at gøre klart at de på mange andre måder i forbløffende grad ligner hinanden. Og det vil givetvis ikke være normalt at i en analyse af centrale tekster i Pali-kanon eller i nogle af Thomas Kingos salmer at gøre klar hvor tæt de deres generelle miserabilisme og deres forsælgelses-moral ligger på hinanden. Men derved tilskriver man religioner og religiøse fænomener en originalitet de ikke har.

Religionshistoriens vigtigste felt, dens 'plat de résistance' så at sige, er de historiske religioner, både oldtidens højkulturers religioner og de senere såkaldte 'verdensreligioner'. Men de teoridannelser som religionshistorien normalt har ladet sig inspirere af, har set de såkaldte 'naturfolks' religioner som paradigmatiske. Deraf en ubalance som jeg her vil kalde ubalancen imellem det for tunge og det for lette. Ubalancen har bestået i spændet imellem på den ene side de historiske religioner med deres righoldighed af kilder, deres lange historier, deres særlige kulturelle kontekster – alt det der kun kan studeres i dybden af specialister – og på den anden side overbevisningen om at det giver mening at se dem som varianter af ét og samme fænomen. Et traditionelt svar har været at anse den særlige disciplin *religionsfænomnologi* (som jeg nævnte i begyndelsen, apropos Mircea Eliade) som det der kunne fastholde studiet af de enkelte religioner i religionshistoriens faglige fællesskab. Uanset forskelligheder havde alle religioner myter, ritualer, initiationer, ofringer, religiøse specialister. Religionsfænomnologien skulle være det tyngdefelt der kunne holde de historiske religioner inde i religionshistorien og forhindre dem i at løsrive sig og forsvinde ud i selvstændige akademiske felter som assyriologi, egyptologi, klassiske studier, syd- og østasiatiske studier, indianske studier osv. I vores interne jargon på afdelingen for Religionsvidenskab har vi kaldt polerne i denne spænding for hhv. den centripetale og den centrifugale tendens: hhv. at blive holdt fast i religionshistoriens tyngdefelt eller slippe ud af det og blive tiltrukket af andre akademiske tyngdefelter.

Problemet, efter min mening, med denne løsning har været at religionsfænomnologien ikke har været 'tung' nok. Dens kategorier – myter, ritualer, initiationer osv. –

er for lette. Der er bestemt ikke noget forkert i beskrivelsen af en religion at se efter myter og ritualer, initiationer og ofringer, religiøse specialister og axis mundi'er. Men den indsigt der vindes her, er let at tilegne sig og bringe i anvendelse inden for anderledes videnstunge felter. Og denne slags klassificerende fænomenologi er så ahistorisk og så abstrakt at den uundgåeligt må trivialisere de forskelle der trods alt også er imellem religioner. Selv om både en amulet, statue og en bog kan betragtes som 'religiøse ting', 'religiøs materialitet, eller 'religiøse artefakter' – og det er nok hvad en religionsfænomenolog først vil gøre – er der den ret vigtige forskel at en bog vil rumme langt flere og mere præcise informationer end amuletter eller statue kan have, og at alle religioner kan have amuletter og statuer; men ikke alle religioner kan have bøger. Bøger hører til på et senere kulturevolutionært stade end amuletten og statuen, og det ville være underligt for en religionshistorie ikke at tage også dét i betragtning. Er de enkelte religioners historier altså er for tunge og for historiske, er religionsfænomenologien på den anden for letbenet og for ahistorisk, mere 'a-kron' end 'syn-kron'.

Det er her, en kulturevolutionær religionshistorie som den amerikanske religionssociologi Robert Bellah foreslog allerede i en berømt artikel i 1964 (og som naturligvis længe blev ignoreret) og som delvist blev udfoldet i hans store bog *Religion and Cultural Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, kommer ind i billedet. Denne teori, som vi har ofret megen tid på afdelingen for Religionsvidenskab, er for mig at se det hidtil mest overbevisende bud på en løsning af religionshistoriens dilemma imellem det fælles og det specielle, det universelle og det lokale og historiske. Bellahs model kategoriserer religioner ikke efter sprog og geografi, men efter historiske typer: tribale, arkaiske, aksiale, postaksiale og moderne. Modellen er evolutionær, dvs. den forstår religioner som levende systemer der har tilpasset sig til de omgivelser de lever i, af og imod. Den forstår ikke religioner, som marxismen gjorde, som 'afspejlinger' af samfundsforhold eller som trøstefantasier i forhold til ellers ubærlige levevilkår. Religionerne er levende systemer med deres egne dagsordener – som de andre levende systemer vi kender fra vores egen virkelighed, fx økonomi, kunst, videnskab. Religioner kan støtte op om en given samfundsorden, fx ved at legitimere og disciplinere; men de kan også isolere sig fra den hegemoniske samfundsorden eller gøre modstand imod den. Men også hvor en religion vil isolere sig eller gøre modstand, tilpasser den sig, for den vil i så fald isolere sig fra eller gøre modstand imod netop de konkrete og aktuelle samfundsforhold den eksisterer i og samtidig med.

En vigtig pointe i Bellahs model er i øvrigt at den *ikke* er afviklende. Det er ikke sådan at det tidligere og ældre bliver udryddet af det senere og nyere. Fortiden lægger man ikke bag sig. Som i biologien, hvor insekter, fisk og padder fortsat eksisterer, også efter at 'højere' former som fugle og pattedyr er kommet til, således kan tidligere religionsformer godt eksistere side om side med de har fulgt med den kulturelle evolution. De kan formentlig også være mere evolutionsresistente, og de kan reaktiveres hvis senere og mere sofistikerede former kolliderer.

Ligesom den religionshistoriske model er akkumulerende, sådan ser jeg også de tre faser jeg har beskrevet her. Religionsteorien har ikke gjort religionsantropologien overflødig, og religionshistorien fortrænger ikke religionsteorien. De tre eksisterer

samtidig, og de er alle nødvendige for om ikke religionsvidenskaben som helhed (der som sagt er andet og mere) så i hvert fald for religionshistorien. Det er stadig nødvendigt at komme så tæt på som man kan med beskrivelser af konkrete religioner eller religionstilstande. Og diskussionen om hvad religion egentlig er – om den skal tages i så bred forstand som jeg har gjort det her, eller om den skal defineres snævrere, og om hvad den gør godt for, står selvfølgelig stadig åben. Også her gælder Bellahs princip, som han havde lånt fra den canadiske evolutionspsykolog Merlin Donald: at 'nothing is ever lost'.

Ambitionen med den nye udgave af min bog om religion i Det Gamle Testamente, som jeg nævnte i begyndelsen, var altså at forstå Det Gamle Testaments tekster ikke kun som elementer i en selv bærende helhed, men også som eksempler på en religion, herunder en teologi, der kan forstås som en historisk type i Bellahs forstand. Grundlæggende hører religion i Det Gamle Testamente hjemme i den *arkaiske* fase, dvs. af samme type og med de samme grundantagelser som samtidens nærorientalske religioner og arkaiske religioner i helt andre kulturer. Inden for den religiøse mangfoldighed i Det Gamle Testamente kan man skelne forskellige typer: Der er fortsat de to teologier: den præstelige og den deuteronomistiske (som jeg har valgt nu at kalde den enklaveteologiske). Navnlig den sidstnævnte er blevet meget bedre forståelig i kraft af Bellahs og andres begreb om aksetiden, eller nok bedre, 'det aksiale'. Ganske vist er også enklaveteologien fortsat fuldt ud arkaisk i sit egentlige formål, som er at sikre velsignelse og beskyttelse i det jordiske liv. Også enklaveteologien er teologi for *dette* liv, ikke for et kommende liv. Også den ser det jordiske liv som grundlæggende godt, som et liv der kan lykkes og som er værd at leve. Døden er her ikke et påtrængende problem. Idealet er Abrahams liv: at leve til man bliver meget gammel og mæt af dage og kan gå til sine forfædre i graven eller i dødsriget og dér finde den endelige hvile. Men selv om der altså ikke er en generel (eller 'ontisk') miserabilisme i enklaveteologien, er der en social miserabilisme. Omverdenen ses som enten ligeglad eller fjendtlig, truende eller forførende. Grundfortællingen er beretningen om hvordan israelitterne meldte sig ud af den etniske, politiske og religiøse mangfoldigheds verden (repræsenteret ved egypterne: exodus som oldtidens hebrexit...). Og midlet til at immunisere sig fra at falde ud i, eller tilbage til, en fjendtlig eller indifferent omverden, var hyppig træning. For forståelsen af de enklaveteologiske tekster i Det Gamle Testamente som pietistiske træningstekster var ikke mindst den tyske filosof Peter Sloterdijks store bog om askese, forsagelse og udstigermentalitet, *Du musst dein Leben ändern* (2009), en stor hjælp. Det var den der forklarede os at askese ikke primært er afsavn på fornøjelser, men netop træning, eksercits, fitness. Hvis man arbejder med sig selv, har man prioriteret noget og dermed også givet afkald på noget andet. Og lige som en sportsudøver kan give afkald på sukker og fede sager, *fordi* han eller hun er i gang med at træne, sådan giver en pietist afkald på mange ting som flertallet sætter pris på, for at kunne koncentrere sig om det ene fornødne – hvilket i den gammeltestamentlige enklaveteologi er en daglig anstrengelse for at 'forblive inde' i forholdet til guddommen Jahve.

Her afslutningsvis vil jeg gerne gøre lidt reklame for de to yderligere gammeltestamentlige teologier som jeg har fundet det praktisk at operere med. Først den universelle teologi: Myter, hymner og visdom kan nok se ud som meget forskellige udtryk for Jahvereligion. Men de er fælles om ikke at være fokuseret på templet, som den præstelige, eller på folket, som enklaveteologien. De er for alle mennesker, ikke kun israelitter, og de er relevante alle steder, ikke kun i et bestemt tempel eller sammen med en bestemt gruppe mennesker. Myter, hymner og visdom er ganske vist meget gamle former, for de er velkendte fra de store og meget ældre nærorientalske religioner, som de har lånt meget fra. Men når de også er så prominent til stede i Det Gamle Testamente, kan man overveje om de ikke også kan være ment som en korrektion til navnlig enklaveteologiens polemiske modstilling imellem Jahvereligion og al anden kultur? Mon ikke der har været Jahve-dyrkere i persisk og hellenistisk tid der har set ligheder til de omgivende religioner, snarere end forskelle, og som gerne har dyrket andre guder end Jahve, når de nu var på disse andre guders territorium, i disses byer og land? Når andre, egyptere og babyloniere, har kunnet være loyale over for deres lokale eller personlige guddomme og ikke af den grund afvist at deltage i andre kulturer, hvorfor skulle Jahvedyrkere så ikke kunne få lov til det?

Noget andet og mindst lige så interessant ved den universelle teologi er at den er særlig velegnet til at demonstrere den fælles virkelighedsforståelse som har ligget under al arkaisk religion, og som også breder sig igen i de postaksiale kompromisreligioner. Denne virkelighedsforståelse kan bedst beskrives som en særlig ontologi, 'analogismen', sådan som den franske antropolog og strukturalist Philippe Descola (2005) har gjort med sin teori om fire basis-ontologier. Teorien skal ikke forklares her. Men det slående ved den analogistiske ontologi er at det er en tankegang der bestræber sig på at fatte verdens umiddelbare uoverskuelighed og mangfoldighed som harmoniske helheder hvor der hersker orden, harmoni, gensidig accept af hver enkelt aktørs og elements plads, og hvor alt er ordnet hierarkisk, enten vertikalt (fx med himmelske guddomme over de jordiske væsener: mennesker, dyr, planter og alt muligt) eller horisontalt med et fælles centrum omkring hvilket alt andet er orienteret. Denne tankegang er gennemgående på tværs af mange andre iøjnefaldende forskelligheder, og den gør at Det Gamle Testaments virkelighedsforståelse måske ligger tættere på noget så eksotisk som aztekisk religion end på den virkelighedsforståelse som vi naturalister har. Er dette måske lovligt abstrakt i ord, er det heldigt at analogisme i særlig grad egne sig til billedlige fremstillinger – som det kan ses fra aztekiske skulpturer over tantriske mandalaer til katolsk middelaldermaleri.

Den anden gammeltestamentlige teologi skal nævnes her til sidst: den 'basis-religion' eller fundamentalteologi, som også kan iagttages i Det Gamle Testamente. Et af dens påfaldende træk her er at gudsdyrkelse, socialitet og festlighed er ét og det samme. Dyrkelsen af ens guddom er her primært at deltage i festligt lag – det som vi med et misforståeligt udtryk kan kalde at 'ofre' – hvor man forsamles på en guddoms domæne og dér spiser kød og drikker rigeligt med vin og øl, efter at guddommen har fået sin symbolske andel. Sandsynligvis træffer vi her noget essentielt ved fænomenet religion som ofte er blevet overset. Oplysningstænkere, marxister, psykoanalytikere

og religionskritikere af alle slags har haft et skarpt blik for religionens negative sider. Religion er ofte blevet associeret med undertrykkelse af naturlige drifter, afvisning af menneskelig glæde og fornøjelse og en evig kilde til konflikt, vold og krig. Religion har derimod sjældent fået kredit for noget som ellers synes helt oplagt: at religion overalt har været vævet sammen med fester – fester i familien, i lokalsamfundet, i byen. Allerede strukturalisterne Jean-Pierre Vernant og Marcel Detienne (1979) havde gjort opmærksom på at ofringer i det gamle Grækenland primært var fælles måltider. Præcis det samme gælder for det gamle Israel. Når vi ser et billede af en tyr der føres til ofring, ser vi sandsynlighed enten slagtning og død eller en gave til en guddom. Sandsynligheden er stor for at en græker først og fremmest har set gående kød – kød der snart skulle i store gryder og koges, mens leveren blev ristet på spid og uddelt til æresgæsterne.

Når man havde noget at feste med – overskud af mad, kød fra husdyr, vin og øl – var det jo fordi en eller flere venlige guddomme havde beskyttet ens land og en selv. Selve det faktum at man overhovedet kunne holde en fest, var et indlysende tegn på at man var velsignet. Dette var en fælles viden i oldtidens arkaiske religioner, inkl. den gammeltestamentlig i dens forskellige teologiske udformninger. Vi har spor efter det endnu, de gange hvor familiens store begivenheder, fra barnedåb over konfirmation og bryllup, og også begravelse, fejres først med en kortere gudstjeneste og så med en længere fælles spisning, oftest med alkoholiske drikke. Og denne struktur er bevaret også hvor det hellige er blevet helt sekulariseret og specificeret til forskellige mere eller mindre uafhængige domæner (som Max Wester forklarede). Den kan undertiden observeres selv i videnskaben, som ingen normalt associerer til religion: først en forelæsnings, hvor man skal kunne sidde helt stille, i princippet anstrenge sig mentalt og i hvert fald vente på at den er færdig, og så en reception der godt må trække ud, hvor man kan stå op, gå lidt rundt, snakke med hinanden og evt. få lidt mad og et godt glas.

Og med disse ord her i dag: Tak for jeres opmærksomhed, og tak for jeres tålmodighed. Og til institutionen: til afdeling for Religionsvidenskab, til Teologi og til Aarhus Universitet: Tak for et inspirerende, fagligt åbent og venligt kollegialt miljø, tak for milde og interesserede studerende, og tak for de mange år jeg fik lov til at forske, undervise og formidle her.

LITTERATUR

Assmann, Jan

1997 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Verlag C.H. Beck.

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.

- Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard.
- Durkheim, Émile
1994 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France.
- Jensen, Jeppe Sinding
1983 "Honningsøde Orfeus. En oversigtsartikel: Klassikerne, socialantropologien og den strukturalistiske myteforskning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 7-25.
- Lundager Jensen, Hans J.
1998 *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, Anis.
2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag [disputats].
2021 *Religion og teologi i Det Gamle Testamente. En indføring*, Eksistensen.
2022 "Den hedenske Grundtvig: Hvorfor den lutherske reformation skulle fortsættes", in: Lone Kølle Martinsen, ed., *Den store mand: Nye fortællinger om Grundtvig*, Gad [under publikation].
- Milgrom, Jacob
1983 "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Grey'", in: idem, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Brill, 390-399.
- Rappaport, Roy A.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter
2001 "Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'", Suhrkamp.
- Vernant, Jean-Pierre & Marcel Detienne
1979 *La cuisine de sacrifice en pays grec*, Gallimard 1979.
- Westermann, Claus
1978 *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht.

Hans J. Lundager Jensen, prof. emer., dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet