
STRUKTUR

:

BEGEJSTRING

RvS

Religionsvidenskabelig
Skriftrække

Nummer 1

FESTSKRIFT FOR
HANS J. LUNDAGER JENSEN

REDAKTION:

JOHANNE LOUISE CHRISTIANSEN

KATRINE FRØKJÆR BAUNVIG

LAURA FELDT

Religionsvidenskabelig Skriftrække
har hjemsted hos:

Afdeling for Religionsvidenskab
Institut for Kultur og Samfund
Aarhus Universitet
8000 Aarhus C

Forslag til *Religionsvidenskabelig Skriftrække*
sendes som vedhæftet fil til:

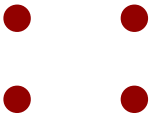
Hans J. Lundager Jensen: hj@cas.au.dk

eller til: Katrine Frøkjær Baunvig:
baunvig@cas.au.dk

eller til: Johanne Louise Christiansen
jchr@sdu.dk

...zum Raum wird hier die Zeit

(Richard Wagner, *Parsifal*, 1. Akt)



INDHOLD

Forord

I. Tidens krumninger

1. Laura Feldt "Vildmænd fra Gilgamesh til Galliens skovhelte" s. 9
2. Marie Vejrup Nielsen "Lidt om ikke-andethed" s. 17
3. Jørn Borup "Store fortællinger: Tintinologiske refleksioner over alimenterbare koder, postaksiale idealer og andre metanarrative symptomer på en Hans Jørgen Lundager Jensen'sk religionshistories evige relevans" s. 23
4. Sif Egede "Den fortryllende analogisme: Om analogismens myriader og systemer – fra det Gamle Testamente til middelalderens katedraler og i dag" s. 29
5. Simon Nørgaard Iversen "Om amfetamin og tragiske helte: Udkast til en hegeliansk læsning af *Breaking Bad*" s. 36
6. Jens Peter Schjødt "Georges Dumézils position i religionsforskningen siden 1994" s. 44

II. Bitre urter, usyret brød

7. Johanne Louise Christiansen "Tal, »«, """, kapitæler og DOI-gate: En systemteoretisk læsning af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrifts* henvisningspraksis" s. 57
8. Bernhard Lang "Dumézil & Co: Trefunktionelle forskere og tænkere. Et mindre galleri" s. 73
9. Martin Ehrensvärd "Om den hebraiske numeraliesyntaks i et diakront perspektiv" s. 80
10. Marianne Qvortrup Fibiger "Darśan, dharma og maṇḍalas: Eksempler på, hvordan indiske begreber er gode at tænke med" s. 88
11. Else K. Holt "Haman, Mordokaj og magten over jøderne: Af en imitators bekendelser" s. 95
12. Mette Bjerregaard Mortensen "Udstigere, akrobatik og træningsprogrammer: Om sproglig fremmedgørelse og erkendelsesmæssige gevinster" s. 102
13. Jesper Frøkjær Sørensen "Forskningshistoriske vaccinationsprogrammer: En videnskabsimmunologi (og en hyldest til 'Grand Theorizing' à la Hans Jørgen Lundager Jensen)" s. 109
14. Kirsten Nielsen "Den fortærende ild: Claude Lévi-Strauss og den strukturelle myteanalyse" s. 121

III. Den lange sommer

15. Marianne Schleicher "*Gaudeo quia dedisti* – om glæde i israelitisk og tidlig jødisk religion" s. 129
-

-
16. Line Søgaard Christensen "Gratia-øvelser i Højsangen: Kan et værdisæt fastholdes gennem positive retoriske strategier forbundet med en taknemmelighedspraksis?" s. 141
 17. Anne Katrine de Hemmer Gudme "Den Velduftende Helligdom: Næsens teologi og Jahves majestætiske maskulinitet" s. 147
 18. Thomas Hoffmann "Konservativ avant-garde: Om tweed og *fashion wic-tims*, Profetens *sunna* og *imitatio Lundager*" s. 155
 19. Søren Holst "Elvis, Hans Jørgen og desperadoerne på trinbrættet: Om begejstring for populærmusik" s. 160
 20. Niels Grønkjær "Det evige liv" s. 167

IV. Herlighedens nedstigning

21. Kirstine Helboe Johansen "Er gudstjenesten en vals eller en polka?: Med Hans Jørgen gennem religionshistoriens hvirvlende skørter" s. 175
22. Markus Altena Davidsen "Religionsvidenskabsstudiet er en gymnasielæreruddannelse: Om den lundagerske fagforståelse og religionsundervisningen i Holland" s. 182
23. Armin W. Geertz "Om marionetdukke og andre sælsomme ting" s. 189
24. Niels Reeh "Jul og det øvrige kultsystem i Danmark" s. 209
25. Jørn Bjerre "Hvor religionen ender og pædagogikken begynder: Durkheim, Lundager Jensen og den fundamentalsociologiske tanke" s. 216
26. Anders Klostergaard Petersen "Hvad er religion? En samtale med Hans Jørgen Lundager – og en del andre" s. 224
27. Kristoffer Garne "Religionsvidenskab og Radical Orthodoxy: Aksetid ifølge Hans J. Lundager Jensen og John Milbank" s. 234
28. Lars Albinus "Analoge guder i et digitalt rum – en kommentar til Augustins *De Civitate Dei*" s. 241
29. Katrine Frøkjær Baunvig "Firmaets mand: Om organisationsloyalitet og managementvisdom i N.F.S. Grundtvigs salme "Talsmand! som paa Jorderige"" s. 252
30. Jette Bendixen Rønkilde & Elof Westergaard "Brugervejledning til Hans Jørgen Lundager Jensens Gudstjeneste-App" s. 266

V. Fratrædelsesforelæsning

- Hans J. Lundager Jensen "Fra strukturalisme til kulturel evolution: Fratrædelsesforelæsning: Religionsvidenskab 1970'erne-2022" s. 275
-

Forord

Dette første nummer af *Religionsvidenskabelig Skriftrække* er et festskrift. Ligesom selve ordet 'fest' bygger skriftet her bro fra det højtideligt-højstemte til det lystigt-larmende. Sigtet med udgivelsen og dens 29 selvstændige bidrag er at fejre Hans Jørgen Lundager Jensens virke som professor i Religionsvidenskab på Aarhus Universitet samt at markere hans nye status som pensionist. Overgange påkalder sig opmærksomhed.

Udgivelsen er monstrøs i betydningen sammensat. Den består af en række essays; visse stræber efter den akademiske form og tone, mens andre er causerende, prunke, panegyriske. Hvad der binder disse bidrag sammen, er deres fælles ønske om at dvæle ved en faglig begejstring, som har fået næring af drøftelser med Hans Jørgen Lundager Jensen. Faktisk har 'begejstring' netop været vores (redaktionens) kortnavn for projektet – først på ideplanet og siden i diverse korrespondancer samt filmapper. Termen er den bedste til at indfange vores holdning til og stadige energi-tilflydning fra udgivelsens modtager.

Skriftet er opdelt i fire tematiske afdelinger. Den første, "Tidens krumninger", handler i bred forstand om myter og om fortælleglædens evige genkomst. Den anden, "Bitre urter, usyret brød", angår trangen til systematik og struktur som væsentligt element i den menneskelige tilværelsestolkning og i den religionsvidenskabelige analyse heraf. Den tredje, "Den lange sommer", udforsker fryd, vellyst og hygge som tematiske konstanter i Hans Jørgen Lundager Jensens forfatterskab (og livsudfoldelse). Den fjerde, "Herlighedens nedstigning", tager udgangspunkt i Hans Jørgen Lundager Jensens interesse for ritualer og pligtfølelser for institutioner og traditioner.

Overskrifterne til de fire afdelinger er plukket i Hans Jørgen Lundager Jensens lærde, klare og poetiske doktordisputats *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente* (2000); festskriftsbidragene bevidner, at denne vægtige bog samt de øvrige 200 (*t-o h-u-n-d-r-e-d-e*) af Hans Jørgen Lundager Jensens udgivelser har sat sig dybe spor i dansk religionsforskning. Bidragene demonstrerer samtidig, at mennesket Hans Jørgen Lundager Jensen og hans begejstring for sit fagstof har smittet generationer. Herfor skylder vi tak.

Tak siger vi ligeledes de 29 bidragydere; en særlig skal gå til professor emerita Kirsten Nielsen for ildhu og korrekturlæsning af manuskriptet i sin hellhed.

Vi håber, at udgivelsen må være læsere til gavn og til glæde.

Tidens krumninger

Om myter og genkomster

Vildmænd fra Gilgameš til Galliens skovhelte

LAURA FELDT

ENGLISH ABSTRACT: *This article discusses Hans Jørgen Lundager Jensen's analysis of the key message of the Epic of Gilgameš. It analyses aspects of the epic's introduction that point in a different direction. On this basis, I argue that the formative power of both the epic of Gilgameš and Professor Hans J. Lundager Jensen lies in their continual search for new horizons.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen gennemgår aspekter af Hans Jørgen Lundager Jensens analyser af Gilgameš-eposets morale og analyserer aspekter af eposets introduktion, der peger i en anden retning. På den baggrund argumenterer jeg for at Gilgameš-eposets og Hans J. Lundager Jensens formative kraft ligger i deres stadig afsøgen af nye horisonter.*

KEY-WORDS: *Epic of Gilgameš; wild men; myth; fiction*

Det babylonske epos om den modige helt Gilgameš, konge af Uruk, er om noget litteratur, samtidigt med at det også handler om religion. Dermed placerer det sig meget præcist i et spændende krydsfelt, som har givet det en lang række af passionerede læsere fra Rainer Maria Rilke, der kaldte det for dødsfrygtens epos, til danske assyriologer og religionshistorikere som Hans Jørgen Lundager Jensen. Selvom eposset reflekterer over mange aspekter af menneskelivet,¹ vil jeg sige at det måske mere end så meget andet handler om heltens begejstring, vildskab og villighed til hele tiden at søge videre mod nye horisonter. Gilgameš' opnåelse af visdom via en rejse til verdens ende og tilbage, som epossets introduktion opsummerer det (I 1-62), er selvfølgelig vigtig. Men Gilgameš' visdom opnår han kun ved at afsøge og teste verdens grænser, ved at være utæmmelig i sin søgen, ved at hele tiden ville mere, nå videre, prøve én gang til.

¹ Bl.a. er Gilgameš-eposet blevet kaldt "a story of growing up" (Jacobsen 1978, 219).

Heri er Gilgameš ikke ulig Hans Jørgen, i hvert fald hvad angår viden og indsigt; det er altså ikke kun skægget der antyder en forbindelse.

I 1983 skrev Hans Jørgen som studerende en artikel i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* om netop Gilgameš-eposet og om babylonisk kosmologi og antropologi. I anden halvdel af 1990'erne blev jeg som studerende på fjerde semester inviteret med i en Gilgameš-læsegruppe, som bestod af en begejstret Hans Jørgen og et par ph.d.-studerende. Hver uge mødtes vi og læste en bid af Gilgameš-eposet på akkadisk sammen, slog op i ordbøger på Semitisk Bibliotek og diskuterede sprog, guder, mytologier, metaforer og meget andet. En helt ny verden åbnede sig for et universitetsfremmed arbejderbarn fra Vestfyn. Og jeg var solgt. Begejstringerne fortsatte med andre læsegrupper, hvor vi delte andre emner med Hans Jørgen – og talte om alt fra Frazer og Durkheim til akkadisk sprog, Det gamle Testamente, kulturel erindring, hagiografi og Vogeserne. For mig førte det senere via en omvej i Jerusalem til en kandidatgrad i assyriologi og siden en ph.d. i religionshistorie med fortsatte inspirerende samtaler med den skæggede, meget talende og begejstrede Aarhus-professor. I anledning af at Hans Jørgen så utrolig velfortjent skal hyldes, vil jeg vende tilbage til denne allerførste begejstring, som han var så generøs og venlig at dele med mig: Gilgameš-eposet. Det er en lille måde at sige en stor tak for megen inspiration siden den første læsegruppe i 1997. Jeg vil tage udgangspunkt i Hans Jørgens Gilgameš-analyser, men så bevæge mig frit omkring derfra. Vi ender i Gallien i senantikken, en anden delt begejstring.

Gilgameš og HJLJ

Den standardbabylonske version af Gilgameš-eposet er fra det 7. århundrede f.v.t. og stammer fra den assyriske konge Assurbanipals bibliotek i Nineve. Teksten er kendt på akkadisk som *ša naqba imuru*, 'han som så dybet', eller som *iškar Gilgameš*, 'Gilgameš-serien'. Eposet blev tilskrevet *āšipu'en² Sîn-lēqi-unninni*, og det består af tolv tavler med ca. 300 linjers kileskrift på hver (George 2003). Man kunne sige meget mere, men her vil jeg holde mig til denne ultrakorte indledende kontekstualisering, og så ellers antage at eposets handlingsgang er kendt for læseren (og ellers kan man passende konsultere Andrew Georges fantastiske udgave fra 2003).

I sin artikel "Gilgamesh-epet. Kosmologi og antropologi" fra 1983 leverer Hans Jørgen en veloplagt og detaljeret strukturalistisk analyse med udgangspunkt i eposets spatiale kode. Der er de for enhver, som er blevet undervist af Hans Jørgen, så velkendte akser, inversioner, symmetrier, disjunktioner og konjunktioner, der kulminerer i en ret avanceret figur (s. 68), og artiklen rummer et væld af gode detail-observationer. Det, jeg vil fremhæve, er imidlertid Hans Jørgens argument om at Gilgameš-eposets morale er uafhængig af alle de mellemkategorier, monstrøsiteter og grænse-overskri-

² Termen oversættes ofte "exorcist". Lambert læser ¹⁴m[āš.maš...] ('the magician'). Konsensus er at dette var hans profession (George 2003, 28 n. 74). Oversættelsen "exorcist" giver muligvis misvisende associationer; i hvert fald var sådanne også skrivere og bemestrede kileskriftens lærdom og vidensproduktion.

delser, som teksten præsenterer os for. Moralen er nemlig, iflg. denne analyse, at lokalisere i grundstrukturen, som indebærer at Gilgameš vender hjem til Uruk til sidst uden den udødelighed, han søger; at al denne beskæftigelse med det monstrøse og kategorioverskridende ikke er hvad eposset egentlig handler om. For eksempel fremhæves det at: "Som mellemkategorier er Gilgamesh og Enkidu hver på sin måde farlige for kosmologiens stabilitet" (74); "... mellemkategorien [manipuleres] ind i en klar kategori..." (74); "...Gilgames-eposet... munder ud i en morale, hvis indhold kort fortalt...[er] det katastrofale i sammenblandingen" (74); "...[der] er... tale om refleksion over den ordnede verden, hvor balancen mellem kategorierne, *la bonne distance*, er fortælleforløbets udgang" (75); "...epets morale [er at se] i den afsluttende mediering mellem ryets metaforiske udødelighed og det evige livs korporlige udødelighed i bygningen af Uruks mure" (76); "... denne morale er samtidig en henvisning til menneskets placering i et kosmos, hvis grænser ikke bør opsøges" (76). I disputatsen *Den fortærende ild* (2000) fremhæver Hans Jørgen atter i en sammenligning af Gilgameš-eposet med skabelsesmyten i Gen 2-3 at epossets morale er at afvise Gilgameš' forsøg på at bryde ud af kulturens rammer, at hans forsøg på at nå guddommelighed er forgæves, at rammerne ikke kan overvindes (Lundager Jensen 2000, 114-116).

Hans Jørgens analyse fremhæver altså Gilgameš som tragisk helt og placerer epossets morale eller grundbudskab i dets struktur: At det ikke lykkes Gilgameš at overvinde døden "korporligt" og at han til sidst må drage hjem til Uruk uden udødelighed, uden den foryngende plante, og at dette betyder, at eposset bekræfter kosmologien, strukturen, ordenen. Det er netop dette, jeg vil beskæftige mig med her, for her ligger også en grundlæggende og tilbagevendende forskellighed mellem Hans Jørgen og mig; både hvad angår hvor fascinerende vi hver især finder det monstrøse, fantastiske og kategorioverskridende, men også hvilken betydning vi tillægger sådanne mere litterære elementer over for den rolle og tyngde strukturen i en fortælling skal tildeles. Det vil sige, at jeg nu vil prøve at tydeliggøre, hvilken afgørende rolle – for mig at se – selve det *litterære* spiller i Gilgameš-eposet. Man kan nemlig også argumentere for, at en optagethed af grænseoverskridelser, monstre, fantastiske steder, stemninger, følelser, vildskab og passion optager størstedelen af epossets linjer.

Det vilde i Gilgameš

Der er mange aspekter man kunne dykke ned i for at fremhæve den betydelige opmærksomhed, som eposset vier monstrøse væsener, fantastiske steder og grænseoverskridelser – fra monstrøse væsener som Enkidu, Humbaba, Himmelyren, Skorpionmenneskene, m.fl., til fantastiske steder som Cederskoven, steppen, Juvelskoven eller Juvelhaven, og til grænseoverskridelser som drabet på Humbaba og Himmelyren, samt Gilgameš' lidenskabelige vildskab under rejsen til Ut-napištims bolig ved verdens ende. Men her vil jeg blot tage fat i nogle få elementer af epossets introduktion for at forsøge at så tvivl om at epossets morale og mening alene er tragisk. Jeg vil forsøge at pege på, at det der bærer eposset, er en fascination af det vilde, af de gentagne, passionerede forsøg på overskridelse; at epossets ærinde er at fremvise, fremhæve og

prise Gilgameš' ukuelighed, hans lidenskabelige opgør med struktur og orden. Og det er heri, i det *litterære*, at fortællingens mytiske og formative kvalitet ligger, ikke i den endelige tilbagevenden til orden til sidst.

Epossets prolog åbner på berømt vis med en invitation fra fortælleren til læseren, en påkaldelse af publikum, om at beskue Uruks mure, at gå op ad trapperne til Ištars Eanna, at se fundamentet som blev lagt af De Syv Vise, at åbne tavle-kassen og læse højt af historierne om Gilgameš' eventyr (I 1-28). Dette narrativt-litterære greb trækker os ind i fortællingen og etablerer en forbindelse til Gilgameš selv, og autoriserer tilsyneladende det fortælle-mæssige indhold som faktisk og konkret ved at henvise til bymurens materialitet og tavlekassen; via en taktil erfaring forsøges fortællingens autenticitet etableret (Feldt 2020; Dickson 2009). Men hvis vi kigger nærmere efter, så fremhæver netop dette greb tekstens *fiktionalitet* effektivt. For som A. Leo Oppenheim allerede udpegede, beder teksten hermed sin læser om at etablere en forbindelse med eposset i form af en tavle, med Gilgameš og med Uruk, "on the level of pure imagination" (Oppenheim 1977, 259).³ For læseren af netop disse linjer – også i oldtiden – har jo mest sandsynligt netop *ikke* opholdt sig i Uruk ved oplæsningen af eposset, og læseren vil *ikke* – heller ikke i oldtiden – tage tavlen fysisk ud af tavlekassen i Uruk for at læse eposset selv. Vi har altså at gøre med en interessant kobling af fiktionalitet, myte og realitet,⁴ for dette greb er netop litterært og fiktionaliserende i sit tilbud om en hybrid referentialitet. Teksten sætter her en taktil hverdagserfarings-kvalitet, og en anden verden, en fantastisk-mytisk verden, i forbindelse med hinanden.⁵ Læserens lyd-mæssige realisering af Gilgameš' eventyr (tekster blev læst højt i oldtidens litteraturbrug; Dickson 2009, 29) etablerer yderligere forbindelser mellem læser, tilhørere, og Gilgameš i en slags fiktivt samarbejde.⁶ For højt-læserne og lytterne ender jo med netop at hjælpe til med at forlænge den for længst døde og rådne Gilgameš' liv, når man "står der" og beundrer Uruks ældgamle bymure og tavlekassen – hvilket man netop *ikke* gør, men blot forestiller sig. Ydermere vil jeg foreslå, at vi ikke må overse, at introduktionen til eposset (Dickson 2009; George 2003, 91-137)⁷ også inviterer os til at beundre heltens bedrifter og Gilgameš i hans vildskab.

Udover at drage os ind i fortællingen ved hjælp af litterære greb fremviser og priser den udvidede introduktion (I 1-62) netop vores helt ikke som en tragisk, uforrettet eller fejlslagen helt, men snarere inviterer eposset os til at beundre ikke alene hans fantastiske bedrifter og hans visdom, men også hans vildskab og hans grænseoverskridelser.

³ George (2003, 446) anser også dette greb for at være fiktionaliserende.

⁴ Indledningen angiver således den modus vi skal tilgå eposset i, nemlig en *as-if*-modus; en dobbeltbevidsthed mellem det fiktive og det reelle. Denne modus associeres ikke ofte med religion eller religiøst indhold, men jeg vil mene at den faktisk er ret afgørende (jfr. Feldt 2016; 2020).

⁵ Se her også Loriggio 1995, 510-512.

⁶ Jeg er her inspireret af Dickson (2009) som elegant skriver om dette.

⁷ Georges præsentation af Gilgameš-traditioner rummer et væld af vigtige informationer og referencer, men han analyserer ikke introduktionen til eposset i detaljer.

I indledningens første afsnit, I 1-28, vies de materielle monumenter, der tilskrives Gilgameš, en vis opmærksomhed: En stele, Uruks bymure, Eanna, og tavlekassen af cedertræ med dens lapis lazuli-tavle i, på hvilken hans eventyr var skrevet ned (10-28). Men teksten fokuserer mindst lige så meget på Gilgameš som en stor eventyrer, som udforsker af fjerne egne (George 2003, 92-93; Dickson 2007, 174),⁸ som ham der så dybet, som fandt visdom ved at rejse langt bort, som afdækkede hemmeligheder og viden fra før vandfloden (1-9). Teksten beundrer Gilgameš' storslåethed og styrke på flere måder og fremhæver hans vilde kvaliteter:

29. Surpassing all (other) kings, hero endowed with a superb physique
30. brave native of Uruk, butting wild bull!
31. Going at the fore he was the leader,
32. going also at the rear, the trust of his brothers!
33. A mighty bank, the protection of his troops,
34. a violent flood-wave that smashes a stone wall!
35. Wild bull of Lugalbanda, Gilgameš, perfect of strength,
36. suckling of the exalted cow, Wild-Cow Ninsun!
37. Gilgameš so tall, perfect and terrible,
38. who opened passes in the mountains;
39. who dug wells on the hill-flanks,
40. and crosses the ocean, the wide sea, as far as the sunrise;
41. who scoured the world-regions ever searching for life,
42. and reached by his strength Ūta-napišti the Far-Away.⁹

I denne opsummerende præsentation af hvem Gilgameš er, som indleder eposset, der ser vi en udfoldet emfase på "Gilgamesh the explorer" og på hans vilde træk: Hans fysik overgår alle andre kongers i styrke, han er en vildtyr, der stanger, en voldelig flodbølge, der smadrer en stenvæg. Disse billeder understøtter at vildskab også udgør en væsentlig del af det, Gilgameš huskes for, og som eposset fremhæver, i tillæg til de materielle monumenter. Endvidere vil jeg bemærke at nogle af dem minder om billeder, der anvendes om guden Ninurta, som også kaldes en vildtyr og en voldelig flodbølge (*Angim* I. 26-29; *Lugale* II. 67, 124). Ninurta er på flere måder en vild guddom og en gud knyttet til vildmarken (Feldt 2011). Disse billeder understøtter ideen om at Gilgameš' vilde sider fremhæves og knytter litterære forbindelser til andre mesopotamiske vildmarksfortællinger som *Angim-dimma*, *Lugale/Ninurtas Bedrifter* og *Anzû-epet*. Indtrykket styrkes yderligere i den følgende linje, som henviser til Gilgameš' far Lugalbanda, hvis vildmarksrelationer er velkendte. Der henvises ydermere til hans

⁸ Som Dickson noterer, så er rejser her "heroic labor" i sig selv (2007, 174).

⁹ Citeret efter George 2003, 29, der også har den akkadiske originaltekst.

styrke og til hans mor, vildkoen Ninsun.¹⁰ Bemærk også at Gilgameš' tykke hår og skæg nævnes eksplicit siden (I 59-60).

Herefter understreger teksten Gilgameš' umådelige højde og styrke,¹¹ hans lange rejser, hvordan han åbnede pas i bjergene, gravede brønde, krydsede havet, rejste over hele verden i sin jagt på livet (41).¹² Der er en umiskendelig tone af beundring og op-højelse af udforskeren, eventyreren Gilgameš, og de mange vildmarkstemaer under-neden er tydelige. Referencen til Gilgameš som bjergbestiger henviser formodentlig til det, at han krydsede flere bjergkæder på vej til Cederskoven, foreslår George (George 2003, 93).¹³ Som jeg har forsøgt at vise her, fremhæver epossets indledning en Gilgameš der prises som pioner og eventyrer (I 37-44). Hans gigantisme, hans skønhed, og det faktum at han var skabt af selveste guden Ea, er andre træk der fremhæves (47-62). Ninsuns tale til Šamaš i III 101-106 indikerer yderligere at Gilgameš' skæbne skal tælles blandt guderne – og Gilgameš blev da også dyrket som en gud i nogle perioder og kontekster.¹⁴ Gilgameš's morale kan således læses på en anden måde via disse glimt af hvordan introduktionen fejrer Gilgameš' vilde og grænseoverskridende karakteristika. Eposset fremhæver lige præcis *ikke* at hans færd er omsonst eller hvor vigtigt det er at bevare kulturens orden og grænser intakte; dette bruges der ganske få linjer på. Derfor foreslår jeg, at vi skal overveje om det ikke netop er i Gilgameš's vilde ukuelig-hed, hans passionerede nægten at acceptere sine rammer, at epossets mytiske, formative og fascinerende magt ligger, ikke i hans tilbagevenden til Uruk til sidst.

¹⁰ På sumerisk kombinerer navnet Ninsun ordene for "frue" (*nin*) og "vildko" (*sún*). Generelt anvendes vildtyr og vildko-metaforer når guder interagerer med vild natur i sumeriske tekster (fx Utu), og i relation til ukontrollérbarhed, styrke og aggression (Ninurta) samt seksuelle akter (Enki) (Feldt 2007). Denne metaforik knytter altså an til vildskab og vildmarken. I det Standardbabylonske (SB) Gilgameš-epos finder vi også vildko-billeder i relation til Ninsun: *rīmat-Ninsun*. I beskrivelsen af Enkidu er hår en vildmarksreference (105-107). Både Gilgameš' og Enkidus hår sammenlignes med Nissabas.

¹¹ Usædvanlig højde tilskrives ofte til semi-giganter, se Goliath og Kumarbi-myten (cf. George 2003, 447). Hår og styrke er velkendte aspekter af den nærorientalske vildmand (Mobley 1997).

¹² De følgende passager udfolder vildskabstemaet yderligere: Gilgameš er som en vildtyr, se fx I 64, og I 81.

¹³ I de sumeriske traditioner er det syv bjergkæder, men i det SB epos er det fem og deres geografiske ramme ændres fra øst til nordvest (se her Klein and Abraham 1999, 63-73; George 2003, 8-12). Begge områder var dog vigtige for adgang til træ til prestige-byggeprojekter o.a. (George 2003, 93-94).

¹⁴ Kilder fra det 3. årtusind samt fra den oldbabylonske periode dokumenterer dyrkelse af Gilgameš som en guddom. I det SB epos fremhæves Gilgameš' forbindelser til de dødes rige, og ideen om Gilgameš som en af herskerne i dødsriget har også en lang forhistorie. Gilgameš som ledende guddom i dødsriget ses i standard- og senbabylonske kultisk-exorcistiske tekster (George 2003, 119-135).

Vildmænd fra Gilgameš til Gallien

Vildmændene har en lang religionshistorie. Den starter i Mesopotamien endda før Gilgameš, med Lugalbanda, men det har jeg ikke plads til at berøre her. Den fortsætter også længe efter Gilgameš. Elias og Elisa er berømte eksempler på vildmænd fra Den hebraiske Bibel; Johannes Døber, Jesus og en række af kristne ørkenasketer kvalificerer også på visse måder som former for vildmænd; ligesom der også er hinduistiske asket-vildmænd (Fibiger 2012). Berømt er selvfølgelig også ørkenhelten, Antonius, som også drog ud i ødemarken som asket. Afslutningsvis vil jeg derfor kort nævne en vildmand fra Gallien i senantikken, nemlig Eugendus, som er kendt fra en tekst fra det 6. århundrede, *Jurafædrenes Liv* (Feldt 2019). Eugendus opholdt sig i vildmarken og var meget litterær på én gang. Han var gået ud i Jurabjergenes fjerne og vildsomme egne, men boede i kloster, hvor han kombinerede en gallisk rustik hårdførhed med intens læsning, der kunne bringe ham helt ud af sig selv af begejstring, som en anden Hans Jørgen. Om han havde skæg vides ikke, men jeg tror det. Og selvom næppe mange af os kan se Hans Jørgen som skovsøgende asket-vildmand for os, og da slet ikke med rygsæk og Fjällrävenbukser, så deler han dog skægget og den formative og begejstrede jagt på nye horisonter med religionshistoriens vildmænd: *ibrī, ša naqba imuru!*

LITTERATUR

Dickson, Keith

2007 "Looking at the Other in Gilgamesh", *Journal of the American Oriental Society* 127 (2), 171-182.

2009 "The Wall of Uruk: Iconicities in Gilgamesh", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9 (1), 25-50. <https://doi.org/10.1163/156921209X449152>

Feldt, Laura

2007 "On Divine-referent Bull Metaphors in the ETCSL Corpus", in: J. Ebeling, ed., *Reading Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*, Equinox, 184-214.

2011 "Monstrous Identities: Narrative Strategies in Lugale and Some Reflections on Sumerian Religious Narrative", in: F. Hagen, J. Johnston, W. Monkhouse, K. Piquette, J. Tait & M. Worthington, eds., *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approaches*, Peeters, 123-164.

2016 "Contemporary fantasy fiction and representations of religion: playing with reality, myth, and magic in *His Dark Materials* and *Harry Potter*", *Religion* 46 (4), 550-574. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1212526>

2019 "Letters from the Wilderness - Marginality, Literarity, and Religious Authority Changes in Late Antique Gaul", in: L. Feldt & J. N. Bremmer, eds. *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity*, Peeters, 69-96. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26smg.8>

2020 "Fictioning Myths and Mythic Fictions: The Standard-Babylonian Gilgamesh Epic and Questions of Heroism, Myth and Fiction", in: N. P. Roubekas & T. Ryba, eds. *Explaining, Interpreting and Theorizing about Religion and Myth*, Brill, 282-298. https://doi.org/10.1163/9789004435025_016

- Fibiger, Marianne C. Q.
 2012 "Wilderness as a Necessary Feature in Hindu Religion," in: L. Feldt, ed.
Wilderness in Mythology and Religion, Walter de Gruyter, 131-156.
<https://doi.org/10.1515/9781614511724.131>
- George, Andrew
 2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*,
 Oxford University Press.
- Jacobsen, Thorkild
 1978 *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University
 Press.
- Klein, J. & K. Abraham
 1999 "Problems of Geography in the Gilgameš Epic: The Journey to the 'Cedar
 Forest'", in: L. Milano, S. de Martino, F.M. Fales & G.B. Lanfranchi, eds.,
*Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East, Papers
 presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale (Venezia, 7-11 July
 1997)*, Sargon, 63-73.
- Loriggio, Francesco.
 1995 "Myth, mythology and the novel: Towards a reappraisal", in: R. A. Segal, ed.,
Literary Criticism and Myth, Garland Publishing, 233-252.
- Lundager Jensen, Hans J.
 1983 "Gilgamesh-eposet. Kosmologi og antropologi", *Religionsvidenskabeligt
 Tidsskrift* 2, 57-84. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i2.7684>
 2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det gamle
 Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
- Mobley. G.
 1997 "The Wild Man in the Bible and in the Ancient Near East", *Journal of Biblical
 Literature* 116 (2), 217-233. <https://doi.org/10.2307/3266221>
- Oppenheim, A. Leo
 1977 *Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press.

Laura Feldt, lektor, ph.d.
 Religionsstudier, Syddansk Universitet

Lidt om ikke-andethed

MARIE VEJRUP NIELSEN

ENGLISH ABSTRACT: *This article addresses the question of being or not being a duck through an analysis of the character Perry the Platypus. The article utilizes perspectives from Umberto Eco and Wikipedia in order to capture the provocation to systems of understanding stemming from the platypus as a non-duck with a beak.*

DANSK RESUMÉ: *Denne artikel diskuterer spørgsmålet om andethed/ikke-andethed på baggrund af en analyse af karakteren Næbdyret Perry. Artiklen benytter perspektiver fra Umberto Eco og Wikipedia til at indfange den måde næbdyret som en and uden næb provokerer system- og skematænkning.*

KEY-WORDS: *Platypus; ducks; cartoons; Umberto Eco; Wikipedia; Perry the Platypus*

Næbdyret udfordrer vores ønske om at sætte naturen i system. Næbdyret, der lever i vandet, har pels, og lægger æg, er hverken fugl eller fisk. Eller i dette tilfælde mere korrekt stiller næbdyret spørgsmålstegn ved de kriterier, der skal til for at skelne mellem de store kategorier, vi, som mennesker, har inddelt (de andre) dyr i. Og skal næbdyret så have sin egen kategori eller er det vores kategorier som skal udvides? Og hvad kan vi overhovedet lære om os selv og verden ved at sætte ting i system og sammenligne, adskille og definere dem ud fra hinanden?

Og endnu mere interessant, hvad kan næbdyret fortælle os om Hans Jørgen Lundager Jensen, som forsker, underviser – og især som kollega? For at besvare dette spørgsmål, vil jeg analysere et bestemt næbdyr, nemlig Næbdyret Perry fra tegnefilmsuniverset Phineas og Ferb.

En ikke-and blandt andre

I dansk kultur er dét at være en ikke-and et centralt tema. H. C. Andersen ophøjede dikotomien mellem den grimme and og den smukke svane ud fra netop dette spørgsmål. Er det faktisk en meget grim and eller i stedet noget som vil blive en meget smuk svane? Midt i overgangen mellem disse to yderpunkter ligger en liminal tilstand af ikke-and, men endnu heller ikke noget helt andet (hvis I tillader et sådant lille ordspil, som der kommer flere af i løbet af teksten!).

Næbdyret Perry, som vi skal beskæftige os med her, er endnu en ikke-and fra vores fælles kultur. Hans ikke-andethed kommer af den måde, han indirekte refererer til vores forventninger om den typiske påklædte fugl i tegneserieuniverset, – en art, der primært domineres af ænder fra Disney. Der er andre påklædte fugle i tegneserie- og -filmuniverset, men de er netop ofte kendetegnet ved at være den ene gås blandet ænder (fx Fætter Guf). Og så er Perrys ikke-andethed naturligvis også afstedkommet af, at han slet ikke er en fugl, men et næbdyr. Det at være næbdyr er ikke en sekundær markør af identitet. På dansk og engelsk har vi fuglearten efterstillet, jf. Anders And/*Donald Duck* og ikke Anden Anders/*The Duck Donald* eller mere præcist *Donald the Duck*. Næbdyret Perry er først og fremmest næbdyr, han er *Perry the Platypus*. Og dermed hverken fugl eller fisk, men noget helt andet. Før jeg dykker ned i det univers som Næbdyret Perry er en del af, så lad os kort genbesøge, hvad et næbdyr er for et dyr og hvilke diskussioner det har afstedkommet i tænkningens historie.

Næbdyret – et kloakdyr (*Platypus – Ornithorhynchus anatinus*)

Hvis vi tager udgangspunkt i Wikipedias formuleringer, ser vi tydeligt udfordringen:

Næbdyret (latin: *Ornithorhynchus anatinus*) er et delvist vandlevende pattedyr, der lever ved østkysten af Australien og Tasmanien. Det er den eneste art i familien *Ornithorhynchidae*. Sammen med de fire arter af myrepindsvin udgør den de eneste nulevende dyr i ordenen kloakdyr (*monotremata*). Ordenen adskiller sig blandt andet fra andre pattedyr ved at være de eneste pattedyr der lægger æg.¹

Pattedyr føder levende unger og dier dem. Fugle og fisk lægger æg. Gid det var så simpelt, men som vi ved, har to modstillede kategorier det med at udfolde sig i flere og flere underafdelinger og nye modsætninger. For at få næbdyret på plads har man skabt ordenen ved at tillade en ny orden, under pattedyr, som samtidigt adskiller sig centralt fra alle andre pattedyr ved at være æglæggende. Og dernæst har man så tilladt, at den er den eneste af sin art.

Der er meget at undre sig over. Vi lærer fra Wikipedia at den er et kloakdyr, som er en kategori der minder om krybdyr, men også om pattedyr. Og den har jo altså også næb. For at forsøge at hjælpe læseren tyer Wikipedia til dette: "Dyret ligner en besynderlig krydsning mellem en bæver, et krybdyr og en and".²

¹ <https://da.wikipedia.org/wiki/N%C3%A6bdyr>

² <https://da.wikipedia.org/wiki/N%C3%A6bdyr>

Her har Natureksperterne fra Statens Naturhistoriske Museum fat i noget centralt, som også afspejles i det latinske navn, der er givet til den:

Dets nutidige videnskabelige navn er da også *Ornithorhynchus anatinus*, der betyder så noget (sic!) som 'dyret med det andelignende fuglenæb'.³

Næbdyret er andelignende, men ikke en and. Den har også særlige evner, som en form for elektrisk ekko-lokation. Ydermere har hannerne en meget stærk gift i kloen på deres fødder.

Som mennesket (*homo sapiens*) er næbdyret, den eneste nulevende af sin art. Men i modsætning til mennesket, som er det mest udbredte pattedyr på kloden, lever næbdyret kun på meget få steder og har helt særlige krav for at kunne trives. Det er et unikt væsen, som giver alle, der møder den, grund til at stille spørgsmålstejn ved den måde, man tænker om verden og hvad man troede, man vidste. Efter mødet med næbdyret har man lært kontinuerligt at interessere sig mere for verden, i stedet for at falde ind i vanetænkning og lette analyser. Som Umberto Eco formulerer det i bogen *Kant and the Platypus*:

The choice of the platypus as an example of an unknown object does not spring from mere whimsy. The platypus was discovered in Australia at the end of the eighteenth century and was first named "water mole", "duck mole", or "duck-billed platypus". In 1799, a stuffed specimen was examined in England, and the naturalists could not believe their eyes, with the result that some insinuated it was a practical joke on the part of a taxidermist (Eco 1997, 89).

Eco fortsætter sit intellektuelle eksperiment med at forestille sig, hvordan Kant ville have forholdt sig til dette væsen, som udfordrer skemaer og ordenssystemer. Rejsen går via Aristoteles, Peirce, Hjelmlev og mange andre. Vi kommer forbi detektivarbejdet omkring 'À la recherche de l'oeuf perdu' (Eco 1997, 246). Og hele tiden er næbdyret der, som en sten i skoen, der holder os på tærne og hjernen i gang. Med næbbet der ikke kan ignoreres:

That the beak could not be deleted (first and foremost because it should not have been there) is revealed by the names with which the animal was indicated, both in ordinary and scientific language, from the beginning and throughout the course of the debate: *Duckbilled platypus*, *Schnabeltier*, *Ornitorinco*. (Eco 1997, 251).

Næbdyret er i sin ikke-andethed en uanselig superhelt, som lokker os med på en lang rejse i det øjeblik, hvor vi begynder at undre os over det.

Næbdyret – en superhelt

Næbdyrets særlige evner til at få os til at tænke over den verden, vi er en del af, er ikke kun blevet opdaget af Eco, men også af idé-folkene bag tegnefilmsserien *Phineas and*

³ https://snm.ku.dk/natureksperterne/alle_opslag/2013/2013.5/naebdyrets-sjette-sans/

Ferb – summer belongs to you.⁴ Og for den læser som af uransagelige grunde ikke er bekendt med dette univers er serien ifølge Wikipedia:

Phineas og Ferb (*Phineas and Ferb*) er en Emmy-nomineret Disney Channel tegnefilmserie, der handler om Phineas og hans stedbror Ferb, og deres eventyr i baghaven (og andre steder) i løbet af deres sommerferie. Hvert Phineas & Ferb afsnit består af tre scenarier. Hovedscenariet fokuserer på Phineas og Ferb. Derudover er der to mindre scenarier, et om Candace og hendes venner, og et der involverer Agent P (Næbdyret Perry) og Dr. Doofenshmirtz.⁵

Her synes jeg dog, at redaktøren på mange måder for let har opstillet hovedscenariet over for de to påståede under-scenarier. Den narrative struktur i hvert afsnit af serien er faktisk en meget kompliceret kobling af de tre forløb, hvor det, at de krydses, er helt afgørende for afslutningen på hvert afsnits problemstilling. Afsnittene har deres egen tid (evig sommerferie) og nogle faste forløb omkring storesøsterens ønske om at afsløre brødrenes vilde planer over for forældrene samt Næbdyret Perrys evige kamp mod superskurken Dr. Doofenshmirtz. Der er meget at dykke ned i og fortabe sig i dette univers og man kan kun misunde den, der ikke kender til den prisvindende serie og nu kan begynde helt forfra. Serien er fyldt med grundlæggende temaer omkring venskab og familieliv, på én gang stabilt, men også nutidigt, med livet i en sammenbragt familie. Jeg har også en del, jeg kunne sige, om det helt særlige ved dynamikken mellem forstadens ferieidyl og storbyens centrum, hvor superskurkens hovedbygning ligger.

Men det er ikke, hvad vi skal se på her. I stedet er det, hvordan holdet bag serien netop har haft øje for, hvad næbdyret kan. Perry er en ikke-and, som alligevel spiller på sin andethed. Han optræder som påklædt, jf. Anders And og andre kendte tegnefilmsænder. Men Perry optræder kun som påklædt når han udfolder sin identitet som den hemmelig agent ved navn Agent P. P for Perry, P for *platypus*. Tak til de danske oversættere for ikke at give ham et nyt navn, som jo på mange måder ville være fristende, da man så kunne få bogstav-allitterationen med, fx Næbdyret Niels. Men det ville have ødelagt netop P'et i Agent P.

Agent P er en agent, og ikke en superhelt som sådan. Han har ikke superevner, men derimod et stort arsenal af teknologiske midler. Men her er det igen klart, hvordan næbdyrets evne til at udfordre kategorierne kommer i spil. Agent P. er en hemmelig agent og trækker på denne genre, med en 'handler', Major Monogram, som sender ham på missioner.⁶ Men han er også en superhelt i den måde transformationen fra

⁴ Serien er udviklet af Dan Povenmire og Jeff 'Swampy' Marsh under Disney Channel/Disney XD.

⁵ https://da.wikipedia.org/wiki/Phineas_og_Ferb

⁶ Jeg vil anbefale at man går ind og læser mere om disse karakterer, dynamikken mellem Major Monogram og praktikanten Carl er særligt fængende. Begynd evt. på <https://phineasandferb.fandom.com/wiki>, hvor man blandt andet kan læse følgende: "Major Francis Monogram or, as he likes to be known, simply Major Monogram (due to the fact that people often tease him about his first name) is Agent P's commanding officer, and gives him his mission in each day. Helping him transmit his daily messages and do general things around the Agency is

almindeligt (!) næbdyr til hemmelig agent foregår. Når han er børnenes kæledyr, står han på alle fire, skeler vildt, og siger en mærkelig rallende lyd, der mest af alt virker som en parodi på den klassiske delfin-ven fra serien *Flipper* (1964 og frem). Men i det øjeblik Perry kaldes på mission, tager han en blød detektivhat på, og nu går han oprejst, med klart fast blik og taler menneskesprog. Hatten er central, og som Supermands omklædning i telefonboksen, hvor Clark Kents briller forsvinder, er det her hattens opdukken, som markerer at Næbdyret i aktion.

Det italesættes ikke, hvorfor og hvordan et næbdyr er blevet familiens kæledyr. Ligesom det ej heller italesættes af Major Monogram, at han, som er et menneske, indgår i tæt samarbejde med et næbdyr. I et særligt interessant afsnit, bliver vi introduceret til en lang række agenter, herunder også planter, som når de tager agent-hatten på, ligeledes får liv og førlighed på en menneskelig måde. Jeg argumenterer ikke for, at det er hatten, der gør det på magisk vis, men i stedet at hatten markerer en transformation til en anden tilstand.

I hvert afsnit er Næbdyret Perry, som er blåt, med i begyndelsen af handlingen. Perry er der bare. På et tidspunkt kaldes han til mission og kan via træer, en lem i græsplænen eller lignende, umiddelbart få adgang til missionscentralen. Han tager på sin mission, og vender til sidst tilbage til børnene, nu igen som umælende dyr. Og altid til den samme hilsen "Nå, der er du, Perry".

I mellemtiden har Perry kæmpet mod sin ærkefjende Dr. Doofenshmirtz. Vi kan igen ikke gå i detaljer her, men på grund af en meget særpræget og ulykkelig barndom i et ikke nærmere defineret alpeområde har denne Doktor bestemt sig for at gøre det til sit livsværk at undertvinge sig – ikke hele verden – men det lokalområde, som serien udspiller sig i. Her har oversætterne valgt at fordanske området, hvilke giver den mærkelige forskydning mellem den amerikanske kontekst, *The Tri-State Area*, et stort område i USA, oversat til trekantsområdet, dvs. sådan ca. mellem Vejle, Kolding og Fredericia. Den danske Doktor har således noget mere moderate ambitioner end sit amerikanske sidestykke. Men lad nu det ligge. Den metode som Doktor Doofenshmirtz bruger er central. Han opfinder i hvert afsnit en ny maskine, som altid bærer suffixet "-inator". Og det er nu op til Agent P. at afværge dette. Det er Dr. Doofenshmirtz med på, og har derfor også opfundet en form for afværgemekanisme mod Agent P. Men da serien følger en dynamik omkring poetisk retfærdighed, er det Dr. Doofenshmirtz selv der ofte går i den i den sidste ende. Der er også den sædvanlige dialog mellem skurk og helt, ud over de problemer, som skurken har med sin mutte teenagedatter, der ikke er imponeret over faderens planer.

Imens dette finder sted er Phineas og Ferb i gang med at afværge sommerkedsomheden med vilde opfindelser, – raketter til månen og andet i den dur, og deres søster prøver at få afsløret disse planer for forældrene. Og hvor vi i hvert afsnit hektisk følger alle spor, kulminerer de i, at alle plot mødes. Drengene har haft endnu en god dag, Dr.

his intern, Carl. From the third season on, he does not hate being called Francis".
https://phineasandferb.fandom.com/wiki/Francis_Monogram

Doofenshmirtzs nyeste -inatorplaner er igen forpurret, og det lykkedes heller ikke i dag for Candace at afsløre de to brødre. Alt kan nu gentage sig i det uendelige, dag efter dag i den evige sommerferie. Og alligevel med små ændringer og forskydninger, der gør, at vi får et dybere kendskab til fx Doofenshmirtzs fortid og barndom, opbygningen af agent-systemet og hvad der faktisk ville ske, hvis Candace fik sit ønske om at afsløre brødrene opfyldt.

HJLJ – et næbdyr?

Jeg kan jo tænke mig at læseren nu har fået den ide, at jeg forsøger at fortælle om Hans Jørgen igennem næbdyret, – at det er en analogi eller måske endda en metafor, et symbol, eller hvad det nu kan være! Jeg forstår godt, at man får den tanke. For som næbdyret, udfordrer Hans Jørgen altid den, der møder ham og man går fra enhver samtale med en påmindelse om at undre sig mere over verden og dykke ned i alt, det der er at vide. Uden på forhånd at have afvist noget emne, som irrelevant, før det er undersøgt. Og så er det dette med at være en and eller en ikke-and.

Men det behøver slet ikke hænges op på et næbdyr at sige tak til Hans Jørgen for altid at kunne sætte nye tanker i gang, uanset om det er i undervisning, til et seminar eller ved kaffemaskinen på gangen. Det er et privilegie at have kollegaer, som man altid kan spørge om det ene og andet, og som altid bringer tankerne videre. Og som samtidigt også kæmper for at viden netop er undren. Der skal ikke i udgangspunktet sættes skel op for, hvad man kan interessere sig for. Det er netop Hans Jørgen selv, der fik mig på sporet af betydningen af Næbdyret Perry engang. Og som på alle mulige andre måder har fået mig på sporet af emner og viden, som indgår i vores kultur og som kan berige forskning, undervisning og foredrag. Mønstre og spor, som åbner verden, – også den, man troede man kendte. Og som så meget andet, blev Disney Sjøv aldrig det samme igen, efter at jeg havde fået åbnet øjnene for, hvad Phineas og Ferb også kan handle om. Tak for det og for det hele.

LITTERATUR

Eco, Umberto

1997 *Kant and the Platypus – Essays on Language and Cognition*, Harcourt Braze.

https://phineasandferb.fandom.com/wiki/Phineas_and_Ferb_Wiki

Wikipedia

*Marie Vejrup Nielsen, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Store fortællinger

Tintinologiske refleksioner over alimentære koder, postaksiale idealer og andre metanarrative symptomer på en Hans Jørgen Lundager Jensen'sk religionshistories evige relevans

JØRN BORUP

ENGLISH ABSTRACT: *The Tintin universe is in many ways comparable to the world of Religionswissenschaft. This article examines the former with the latter (and vice versa), with reference to Hans Jørgen Lundager Jensen's scholar- and authorship.*

DANSK RESUMÉ: *Det tintinske univers er på mange måder sammenligneligt med et religionsvidenskabeligt. Denne artikel undersøger førstnævnte med sidstnævnte (og vice versa), med slet skjulte referencer til Hans Jørgen Lundager Jensens forfatterskab og faglighed.*

KEY-WORDS: *Tintin; religion; orientalism; codes; great narratives; topee*

Gru og Gas ('1')

Som enhver europæer, der var ung længe før populærkulturen var koloniseret af algoritmer, vil kunne erindre, var det lige netop den dér grupvækkende erkendelse af frygt og bæven og metafysikkens evige genkomst, hvor mumien Raskar Capac kravler ind af vinduet og smadrer den blå kugle ved Tintins seng. Eller var det, med retrospektiv kobling af gru, rædsel og forførelse, dér hvor den forgiftede stakkel i Den Blå Lotus med henvisning til Laozi proklamerer, at han vil vise dem vejen til erkendelse ved hovedafhugning? Eller da Haddock forsøger at kvæle Tintin, da denne i en tørstrus forveksles med en champagneflaske? Eller inde midt i pyramiden, hvor de grumme narkosmuglere har gjort kisterne klar til også Tintin og Terry?

Og dog. Hvor eksistentielt udfordrende sådanne nervepirrende oplevelser end var, sikredes man trods alt et litterært safe space i en boble af godmodig story-telling med en vis garanti for, at alt alligevel vender tilbage til en genkendelig durkheimsk verdensorden, lutret af den udfordrende rejse med helten og hjemkomsten i trygge rammer. Og dog, dog. Tintin er så kerneeuropæisk (og George Remi – Hergé – ikke særligt Amerikabejstret), og med nationalromantisk klaphat kan man da også fryde sig over, at Tintin måske ligefrem var modelleret efter skuespilleren Palle Huld's jordomrejse som 15-årig i 1928, at Gasolin fik lov at bruge et billede fra De Syv Krystalkugler til deres første album (med noget anakronistisk logik kaldt 'Gas 1'), og at den første dokumentarfilm om Hergé er dansk ('Tintin og mig' fra 2003). Det var vel også for at få en vis hjemstavnsfornemmelse, da Politiken i de tidlige tegneseriestrips kaldte de to forvirrede detektiver for Hansen og Hansen.

Man behøver ikke være professor emeritus for at finde gode grunde til at dykke godt og grundigt ned i populærkulturen, at udvide horisonten med litterære dybe spa-destik. Der er Elvis og der er Andeby. Der er Don Rosa og Arven fra Barks. Og så er der Tintin!

Sorte negre, gule kinesere og griske jøder

Den gode lænestolsidyl har dog sin pris. Hergé var søn af tiden, hvor udsynet trods alt var begrænset og indsigt i de meget fremmede verdener noget indskrænket. Der skal ikke meget postkolonial analyse til for at godtgøre en temmelig eurocentrisk, orientalistisk, racistisk og antisemitisk verdensforståelse i det tintinske univers. Det er simpelthen fyldt med politiske ukorrektheder af dimensioner, der kan fremkalde kuldegysninger hos enhver svensk bibliotekar, og det vil da ikke være helt urimeligt at forvente fremtidige aktioner (og efterfølgende udsigt til street credit for de frelste) med bortkastelse af samtlige Tintin-albums i Aarhus Aa.

Det vælter frem med stereotyper om alle de andre, og den gode europæer er triumfalistisk portrætteret som civilisationens ypperste væsen. Værst er det nok i Congo-albummet med karikerede og naive negre, der i de første udgaver bliver belært i en geografitime om 'hjemlandet', kolonimagten Belgien. Sekvensen, hvor Tintin gør to congolesere glade ved at skære en høj hat over, så begge efterfølgende kan pryde sig med dette symbol på vestlig forfinelse, er legendarisk og ganske repræsentativ, men ikke nok til, at det belgiske retssystem ville dømme albummet for overtrædelse af anti-racismeloven. Nedskydning af eksotiske dyr er da også mest udtryk for hedengangne storvildtsjægersyndrom, ligesom tigerskind og asiatiske antikviteter hos den engelske gentleman i Faraos Cigarer smager lidt for meget af selvfed kolonialisme i nutidsøjne.

Men det er jo let at være selvfed med nutidens korrekte filtre. Selvom det ikke er helt så salonfähig i alle kredse, bør en gammeldags insisteren på kontekstuel læsning være på sin plads. Hergé udviklede selv sit verdenssyn, og en selvkritisk distance ses tydeligt i de senere albums, ja han var i Picaroerne jo nærmest ved at blive politisk aktivist. Allerede i Den Blå Lotus ser vi da også grumme, hvide europæere (og aggres-

sive japanere), og de to detektivers forkvalede forsøg på kulturel appropriation udstilles i disses malplacerede dragter, til stor moro for de lokale kinesere. Den Blå Lotus er hyldet for sine autentiske billeder af Kina, og mange kinesere troede faktisk, at Tintin selv var kineser med sin gule hud og kinesiske gevandter. Det er vel egentlig ikke helt galt at sige, at Tintin var woke på den gammeldags måde. Han var *Høflighedens ridder!*

Kryptologisk forførelse

Kih-Oskhs tegn i Faraos Cigarer er del af cigarens mavebælte og signalerer orientalsk rygnydelse. Men det er ydermere et tegn fra narkobaronernes gustne underverden, med tråde til gemene svindlere og high class rigmænd. Og så er det et tegn (inspireret af yin-yang-tegnet, som Hergé havde studeret i sin C. G. Jung-læsning), der peger videre. Det er en gådefuld vejviser ved indgangen til den nedgravede pyramide, det signalerer galskab hos den forgiftede professor Philemon Siclone, der under hypnotisk forførelse maler det på palmerne i de uhyggelige junglescener.

I et tintinsk univers hænger tegnene uløseligt sammen med andre tegn i et netværk af betydning. Koder kan afkodes via en naturalistisk og analytisk tilgang. Men Hergé lægger tillige op til en esoterisk fornemmelse for hemmeligheder fra et animistisk sammenhængende og erkendbart praksisunivers. Den kan vi som læsere søge ind i, ligesom de forskellige aktører på forskellig vis synes at få adgang til denne dobbelttydige verden. Men det er kun Tintin, der helt mestrer begge, og hans karakter får i sig selv betydning i sammenhæng med de andre. Tintins karakter som sund og fornuftig, gymnastikudøvende afholdsmand står i modsætning til den impulsive og whiskydrinkende skældsordsekvilibrist Haddock, de forvirrede detektiver, den ulidelige operasanger Bianca Castafiora (Milanos nattergal), og den møgirriterende sælger og fusentast Max Bjævermose. Tournesol er muligvis lærd, men gebærder sig mest med tosserier. Han er socialt akavet og dybest set døv for den virkelige verden, hvis ontologiske dynamik han konstant søger at kalibrere via sit pendul. Han er en bricoleur, der opfinder med forhåndenværende ting. Tintin er den virkelige lærde. Han er semiotisk bricoleur, der skaber mening af tilgængelige tegn med *Polysemisk Kodepluralisme*. Nok er verden spraglet, men dybest set er den strukturelt genkendelig for – og afkodelig af – en verdensrobrer med sans for detaljer og helhedsstrukturer. Tintin har ikke plads til småborgerlig *Erotik, kult og arbejde*, for han er simpelthen en af de rigtige *Helte Mellem Himmel og Jord*.

Møllenborg er i sig selv et overflødigshorn af ting og sager, ikke mindst repræsenteret ved kælderens opbevaringslager af erobringer fra den eksotiske verden med overskud af mening, der udløses i det strategisk korrekte øjeblik, hvor Tintins finger trykker på knappen, lige netop der, hvor Ørnens Kors (med reference til evangelisten Johannes, ørnen fra Pathmos) kobler semantiske koder med geografiske steder og symbolske repræsentationer heraf. Og det er vel egentligt et helt centralt budskab fra det tintinske univers: Globussen åbner sig som en skatkiste!

Sådan kan de læses hver for sig, men helst i fællesskab for at få dybere fornemmelse for universets koder og den intertekstuelle dynamik (som når beduinen i Koks i Lasten stolt fremviser Månen Tur Retour). Og lige bortset fra det noget skæve og primitive Sovjet-album (og den naive racisme i Congo) afspejler de dybest set en god verdensorden med skurke, der får som fortjent, og helten, der – efter en klassisk udviklingsfortælling – får bekræftet sin status som god spejder og verdensfrelser. Nogle referencer er direkte til den aktuelle politiske kontekst, både den realpolitiske (sydamerikanske despoter, japanske aggressorer) og den metaforiserede (det fejlslagne kup i Klow som metafor for det fejlslagne Anschluss), mens andre mest er litterære referencer til sindets afkroge: *Så Læs Mig Dog!*

Alimentære koder og velmagende whisky

Den fortærende ild er, som kundgjort for år tilbage i lærde refleksioner, oprindelsen til og udtrykket for selve den menneskelige orden, manifesteret i gude(r)n(e)s evige tilsynekomst. Det er den, fordi den er tegn med betydning, der understøtter et grundlæggende ordentligt univers, partikulært manifesteret med også lokale (20. århundredes belgiske og i bredere forstand vestlige kulturers) værdier. *Den fortærende ild – Ilden mellem himmel og jord* – er fraværende i Soltemplets dramatiske scene, hvor vores helte står til at blive stegt af solens dræbende stråler og kun via manipulation af naturalistisk viden (indsigt i astronomiske og ikke astrologiske forudsigelser) fremstår som en kort liminel pause med rituel uorden, kaos og rædsel, før tilbagevenden til orden. Den viser sig symbolsk i Tintins drømme, da han vækkes af solens ubarmhjertige morgenstråler. Men *Den fortærende ild* er også del af alimentære køkkenkoder. Vis mig dit køleskab, og jeg skal fortælle om din religion! Giv Hergé *Frugter og korn, regn og tørke*, og han vil fremtrylle et gedigent, semiotisk sammenhængende univers. Tintin kan med god kosmologisk sans spise kød, fordi han som menneske kan kapere mad transformeret af ilden. Men Terry har sine naturlige begrænsninger. Vores hundehelt rammes af nemesis og af hundeengles moralsk løftede pegefingre, når den i mangel på indsigt i de alimentære koder tilraner sig kogt mad (pølse, spaghetti) og destilleret drikke (whisky), der i den hundske eksistensform tilhører en ontologisk set Anden Verden. Had-dock har da heller ikke afkodet de kulturelt eksotiske madkoder, da han i Kathmandu må mærke karmaeffekten efter at have misforstået chillipeberets energi. Til gengæld må han smage mosten ved at bryde de moralske tintindyder med sit ukontrollable whiskyindtag af mærket Loch Lomond, der i øvrigt efter Hergés opfindelse kan købes i Skotland.

Alimentære koder er naturligvis underlagt transformationer og kulturel appropriation. I Tintins amerikanske eventyr bruger fabrikken i den fransksprogede original, hunde, katte og rotter til fremstilling af harepostej, i den engelske udgave blev det forsimplet til spegepølse og i den danske udgave forfinet til gåseleverpostej. Alimentære koder kan til gengæld også for selv en kryptologisk helt være uafslæselige, når de krydser gastronomiske kulturgrænser. Jo, det var faktisk skinken fra en hund i syldavisk sauce, der blev serveret i restauranten Klow for den noget forskrækkede

Tintin, der først kunne ånde lettet op, da Terry veltillfreds kom luskende ud fra køkkenet.

Tintin og Andre Verdener

Om der er religion i Tintin, der med sin spejdermoral, katolske opdragelse og modtagelighed af viden fra eksotiske horisonter fra missionærer ellers nok kan siges at være indfanget i potentielle konflikter mellem *Bibelsk og journalistisk kaos*, må man nok umiddelbart for et religionsvidenskabeligt publikum skuffe med et: nej, ikke ret meget. Der er langt fra både *Studiebiblen* og *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*. Det er mest som kulisse for noget andet, som når Haddock, da de to siamesiske detektivtvillinger optimistisk ændrer kursen under den i historien indtil videre mislykkede skattejagt, med en vis ironisk distance og maritimt overskud fra en erfaren kaptajn ærbødigt tager hatten af; for ifølge deres beregninger er de nu i Peterskirken i Rom! Da Dupond/t'erne bliver smidt ud af moskeen i Det Sorte Guld, fordi de ikke har taget skoene af, gnækker vi som læsere da også både over uduelige detektiver og underlig religion.

Man kan måske sige det på den måde, at Tintin er oplysningens mand, og han ser alt i et naturalistisk perspektiv; hans eget verdensbillede er baseret på en *Postaksial kompromisreligion*, for *Aksetiden er den kritiske tænknings vugge!* Tintin er modernitetens og rationalitetens forkæmper. Ja, selv hans hund og andre aktører er med på vognen. Derfor er det ikke overraskende, når Terry bider en hellig ko og mennesketaler bedredende om de primitive andre. Dupond og Dupont kan afsløre Shivas guddommelighed og hinduernes nytteløse offerkult, måske fordi de ikke selv kan forstå, at *Offeret er den krumtap, alle sanfund baserer sig på!* De hemmelige selskaber i Congo (Aniota, klædt i leopardskind), i Indien (narkokartel iklædt frimureragtig orden) og i Kina (*De dragende drager* i den Blå Lotus) opererer netop ud fra en anden, ikke-civiliseret dagsorden. Tintin selv kan på magisk vis fremtrylle solformørkelse – ved tilfældigvis at have læst avisudklip om denne naturvidenskabelige hændelse, der trumfer inkaernes kosmosforestillinger. Tintin, som den gakkede dommedagsprofet Philippulus i Den Mystiske Stjerne kalder 'Satans Håndlanger', snyder den falske *Profet, gudsmænd og trolde* ved med megafonen at overbevise denne om, at selveste Gud taler. Se, dét er postaksial religionskritik i praksis!

Men Tintin opererer også i et naturalisme-transcenderende animistisk univers, hvor indbygget ontologisk differens udfordres. Terry har forstand og tale, og både gorillaen Ranko (Den Sorte ø) og yetien i Tibet er ganske menneskelige bag deres dyreydre. Selv taler Tintin med dyr på metasprog, som i scenen med elefanterne i Faraos Cigarer. Overskridelse af naturalismens univers forekommer også på andre niveauer. Der er de *Fortalte væsener: guder, ånder og andre ikke-menneskelige aktører*, som når Ramon Bada og Alonzo Perez efter deres forgæves forsøg på at stjæle den ayumbayanske fetish i Amazonas føres til helvede af fæle djævlene med horn og trefork. Der er den forstørrede edderkop og paddehat, der forvrænger de ontologiske ordener på den Mystiske ø. Magi og hypnose, spiritisme, hokus pokus og virkelig virksom voodoo giver De Syv Krystalkugler den helt specielle stemning for enhver RV-læser, ligesom ufologien

og telekinesen i Flight no. 747 til Sydney. Tibet-eventyret – højst sandsynligt inspireret fra Hergés læsning af teosoffen Alexandra David-Néel og den britiske blikkenslager/lama Lopsang Rampa – er absolut fortjenstfulde kulisser for *Serres i Tibet (og jeg i den syvende himmel)*. Mens Haddocks hallucinationer skyldes druk og abstinenser og detektivernes fatamorgana i høj grad kan tilskrives almen illusorisk bevidsthed, er Tintins egne mystiske oplevelser induceret af narko og drømme, sidstnævnte udtrykt med den uforglemmelige illustration af spisesalonen, hvor han får et syn af Tchang i Himalayas sne. Selv overlever Tintin alskens strabadser, som var han en halvguddommelig helt i en *Tanato-kosmologisk transformation*.

Med andre ord: Hergé inviterer den eventyrlystne læser ind i de store fortællinger, der stadig binder verden sammen. Ifører man sig den mentale tropehjelme, er der oplevelsesgaranti for både *asketer* og *akrobater*, samt otiumsplanlæggende helte.

LITTERATUR

Der henvises til diverse publikationer af Hans Jørgen, som den opmærksomme læser muligvis har gennemskuet undervejs. Nærværende artikel forudsætter muligvis desuden en vis mængde forhåndsviden på et felt, ikke alle læsere nødvendigvis har præsent. Det vil naturligvis være en fordel at genlæse samtlige af Hergés Tintin-albums, ligesom en udgivelse fra ToRS: *Tintin & ToRS* (Tværkultur nr. 4, Det Humanistiske Fakultet 2014) og Michael Farris *Tintin. En rejse gennem Hergés univers* (Carlsen 2001) er glimrende og underholdende. Det forventes dog, at modtageren og dermed primærlæseren af denne publikation har visse kompetencer heri – eller vil kunne forsøge et kommende otium med at få rettet op på en sådan dannelsesmæssig skævhed.

Jørn Borup, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

Den fortryllende analogisme

Om analogismens myriader og systemer – fra Det Gamle Testamente til middelalderens katedraler og i dag

SIF EGEDE

ENGLISH ABSTRACT: Based on the French anthropologist Philippe Descola's identification of four different types of ontologies in human culture, this contribution points to the analogistic ontology as it appears in the Old Testament with a brief outlook to the medieval cathedrals and analogistic tendencies in modern society.

DANSK RESUMÉ: På baggrund af den franske antropolog Philippe Descolas identifikation af fire grundlæggende forskellige ontologier i kulturhistorien, undersøger dette bidrag, hvorledes den såkaldte analogistiske ontologi kommer til udtryk i Det Gamle Testaments tekster med perspektiver til middelalderens katedraler og små analogistiske oaser i samfundet i dag.

KEY-WORDS: Philippe Descola; analogism; apocalyptic; Old Testament; The Book of Daniel

En lun junidag for en halv snes år siden gør jeg mit første visit til hansestaden Lübeck. Jeg er på ekskursion med den sædvanlige lille skare af gammeltestamentlere fra Aarhus Universitet i forbindelse med et par dages seminar i Kiel, og på tilbagevejen gør vi ophold i Lübeck for at se på kirker, museer og nyde godt af Niedereggermarcipan og Eierlikör. På hjemrejsedagen er vores hoveder ved at være godt fyldte, og der er bred stemning for at droppe det sidste katedralbesøg til fordel for et stykke kage på byens Niederegger-café. Som initiaand ud i det 'lübeckske' lader jeg mig dog hurtigt overtale af Hans Jørgen Lundager Jensen til at lade kage være kage for i stedet at klemme et sidste kirkebesøg ind i programmet, mens resten af gruppen kan få lov at

hvile ben og hoveder. Da tiden er knap, stryger vi i al hast gennem den gamle hansestads gader for at nå et sidste eventyr i den storslåede Marienkirche, inden vores følge igen må vende næsen mod Aarhus.

Min fra barnsben erhvervede fascination af Indiana Jones melder sig instinktivt, når vi træder ind i middelalderens hellige haller – katedralerne. Og selvom Hans Jørgens rejseuniform måske nok adskiller sig fra Henry Jones Jr.'s domptørpisk og bredskyggede hat, er rygsækken og kasketten en klar indikator på en forestående skattejagt. Og vi kender proceduren. Hvor er Skt. Kristoffer? (de vejfarendes helgen skal være let at få øje på – helst så let, at man kun behøver at passere kirken for at kunne skimte ham gennem kirkedøren). Hvilke skjulte referencer gemmer sig på altertavler, i sideskibe og hvælvinger? Hvilke helgener kan vi identificere og hvor er apostlene? Og hvad med mytiske væsner, kranier, relikvier og astronomiske ure? Allerbedst er det, når vi finder noget, som ikke umiddelbart forekommer forståeligt. For det er underforstået, at det er der af en årsag – og den årsag må vi naturligvis have identificeret. Jeg påtager mig altid gerne rollen som den ydmyge discipel, for i sammenligning med Hans Jørgen er det et fåtal af kirkemurenes og altertavlernes mange referencer, jeg fanger. Yndlingsjagten er nok 'kend din apostel' eller 'gæt en helgen'. Disse figurer lader sig som regel ikke identificere uden kendskab til de særlige genstande eller egenskaber, som traditionelt knyttes til den enkelte figur. Et par svin og en klokke indikerer, at her ser vi den hellige Antonius, stegeristen afslører Skt. Laurentius (som led en grufuld martyrdød på netop en sådan!) og Skt. Barbara kan kendes på det tårn, hvori hun var indespærret. Når først man kender koderne, krystalliserer katedralernes mange elementer sig som små perler i et fintmasket net af symboler og figurer, der afslører en sammenhæng mellem tilsyneladende kaotiske og tilfældige elementer. Også på besøget til den omtalte Marienkirche får jeg lov til at skimte konturerne af en struktur – en totalitet – bag et virvar af genstande og symboler godt hjulpet på vej af Hans Jørgen.

Hans Jørgens hang til at opsoge og afsløre kulturelle strukturer og systemer, begrænser sig naturligvis ikke til katedralbesøg. Gennem hans forskning og undervisning har denne nysgerrighed løbet som en rød tråd. Mit første con amore undervisningsforløb i Det Gamle Testamente med Hans Jørgen dykkede ned i en strukturalistisk læsning af bl.a. Højsangen, hvor vi på bedste Lévi-Straussk vis søgte at identificere animalske, spatiale, aromatiske og andre former for koder i de gammeltestamentlige tekster.¹ Herefter fulgte jeg ivrigt med Hans Jørgen ind i en undersøgelse af Det Gamle Testamente og dets karakteristika i forhold til Robert N. Bellahs 'grand theory' om religiøs evolution.² Og endelig landede vi hos den franske antropolog og tidligere elev af Levi-Strauss, Philippe Descola.

¹ Man kan få syn for sagen i Hans Jørgens doktorafhandling *Den fortærende ild* fra 2000.

² For en kort introduktion til Bellahs argument, se hans artikel "Religious Evolution" fra 1964.

Descolas ontologier

Philippe Descola sætter med sin 'all-inclusive' teori i bogen *Par delà nature et culture* fra 2005 atter den strukturalistiske tilgang på dagsordenen.³ Her præsenterer den franske professor fire fundamentalt forskellige erfaringer af, hvordan mennesker opfatter sig selv og den menneskelige natur i relation til deres omgivelser. Ifølge Descola har disse fire ontologier et fælles udgangspunkt, eftersom de alle relaterer sig til hvordan mennesker identificerer de fænomener de møder i den ydre verden. Forskellene mellem ontologierne består da i, hvordan vi går forventer at andre størrelser, navnlig dyr, men også planter, steder i andskabet og meget mere, er beskafne. Har mennesker samme natur som andre størrelser? Eller er mennesker helt forskellige ved at have en sjæl, i modsætning til alle andre? Eller har alle væsener en sjæl? Og hvordan med mine kropslige processer, føde, reproduktive forhold osv.? Er de ens eller forskellige for henholdsvis mennesker og ikke-mennesker? (Descola 2013, 116). Kort sagt: Hvem ligner jeg? Og i hvilken henseende (om nogen)?

Disse fire ontologier navngiver Descola *animisme*, *totemisme*, *analogisme* og *naturalisme* (ibid., 121f),⁴ og selvom opstillingen nedenfor kunne lugte af en rent teoretisk strukturalistisk opstilling, for så vidt at den udtømmer alle mulige kombinationer, argumenterer Descola ikke blot for, at alle fire typer af ontologier har baggrund i virkelighedens kulturer, men at enhver kultur er repræsenteret ved en af disse fire muligheder.

Descola opstiller de fire ontologier således:

Samme indre Forskelligt ydre	<i>Animisme</i>	<i>Totemisme</i>	Samme indre Samme ydre
Forskelligt indre Samme ydre	<i>Naturalisme</i>	<i>Analogisme</i>	Forskelligt indre Forskelligt ydre

Figur 1: De fire ontologier (Descola 2013, 122)

I den *animistiske* ontologi har denne verdens beboere såsom dyr og planter nok forskellige ydre egenskaber og kendetegn, men til gengæld besidder de en fælles menneskelig indre natur. Animismens diametrale modsætning er den *naturalistiske* ontologi, som det moderne menneske bekender sig til. Her er alle verdens genstande underlagt de grundlæggende samme fysiologiske principper, men deraf følger ikke, at dyr, planter eller sten har et sind som menneskers. Og mens *totemismen* ser en grundlæggende enshed mellem eksempelvis en klan og et bestemt dyr i forhold til både det indre og det ydre, vil *analogismen* opfatte alle elementer i verden som grundlæggende forskellige. Det er denne analogistiske ontologi, der er udgangspunktet for det følgende.

³ For en uddybende præsentation på dansk af Descolas ontologier, se Hans Jørgens artikel fra *Collegium Biblicum's årsskrift* (Lundager Jensen 2016).

⁴ Descola er bevidst om, at hans brug af begreber som animisme og totemisme adskiller sig fra antropologiens definitioner (Descola 2014, 122).

Det Gamle Testaments ontologi

På vores breddegrader er den europæiske middelalder vel nok det mest oplagte eksempel på en analogistisk kultur. Men vi kan også finde den i det gammeltestamentlige univers ligesom i andre tidlige højkulturer som i Egypten og Mesopotamien. Selvom der er tekster i Det Gamle Testamente, der afspejler fx en animistisk erfaring, må analogismen siges at være den dominerende ontologi i Det Gamle Testamente (Lundager Jensen 2016, 14).⁵ Analogismen betragter verden og alle elementer i den som væsensforskellige af natur, både når det gælder det indre og det ydre. Denne væsensforskel skal dog ikke forstås som en generel uvedkommenhed eller afskårethed mellem mennesker, dyr, planter og andre objekter. Tværtimod er det karakteristisk for analogismen at forbinde disse tilsyneladende uafhængige fænomener for derigennem at skabe orden og system i den kaotiske mangfoldighed. Dette kommer til udtryk ved en produktion af lister, hierarkier, symboler og kategoriseringer – og Det Gamle Testamente vrimler med den slags. Her findes den endimensionelle analogisme i lange kedsommelige lister over folkeslag og slægter, loven og kultiske anvisninger (fx Genesis' genealogier, Deut 12-15 og størstedelen af Leviticus). Den todimensionelle analogisme kan spores fx i Sl 148, hvor Guds skaberværk opstilles hierarkisk,⁶ og muligvis finder vi en art tredimensionel analogisme i det monolatrisk verdensbillede, hvor guddommen (Jahve) regerer over et bestemt folk (Israel), der er knyttet til et bestemt territorium (Palæstina), velvidende at andre folkeslag har et tilsvarende tilhørsforhold til deres guder og et givent territorium. Således udvides systemet fra en hierarkisk vertikal akse til også at inddrage det horisontale. For analogismen falder intet element, ingen organisme, intet væsen eller objekt uden for dens ordnende princip, hvor alt rangeres og sorteres i forhold til hinanden.

Apokalyptikkens dualistiske analogisme

Overordnet betragtet er verdensbilledet i Det Gamle Testamente monistisk. Jahve er ophavsmanden både bag menneskers lykke og ulykke (fx 1 Sam 2,6-7; Es 45,7 og Jobs bog), og oftest har menneskene kun dem selv at takke for deres skæbne. Alligevel finder vi antydninger af, hvad man kunne kalde en dualistisk analogisme i Det Gamle Testamente (Lundager Jensen 2016, 16). Et oplagt eksempel på denne særligt dualistiske analogisme kan ses i Det Gamle Testaments eneste regulære apokalypse i Daniels bog 7-12.⁷ Apokalypsen i Daniels bog forekommer nærmest hysterisk i sin opstilling af tidsperioder og på hinanden følgende regimer, krige og konger (som i øvrigt repræsenteres ved forskellige dyr). Den sætter den analogistiske barre højt i bestræbelserne på at skabe sammenhænge og kortlægge hele historiens gang i størstedelen af den

⁵ Hans Jørgen argumenterer således for en animistisk ontologi i Gen 2-3 (Lundager Jensen 2016, 9-14).

⁶ Se Hans Jørgens grundige redegørelse i *Religion og teologi i Det Gamle Testamente – En indføring* (2021).

⁷ Hvis vi følger den bredt accepterede definition fremsat af John J. Collins (Collins 1979, 9).

Nære Orient, og man kan da også diskutere hvor vellykket resultatet er: teksten er umiddelbart svært fremkommelig, vanskelig at huske og temmelig kaotisk. I apokalypsen breder analogismen sig dog ikke kun kvantitativt, men tillige kvalitativt. Ikke blot insisterer apokalypsen på, at alting skal sættes i systemer, men nu bliver elementerne også kvalitativt vurderet i forhold til, hvad der er ondt, og hvad der er godt.

I Daniels bog kommer dette til udtryk i fremstillingen af kampen mellem de jordiske konger og de himmelske aktører. Dyriske figurer sidestilles med de hedenske konger, som igen forbindes med det kaotiske hav, mens englernes hær og Guds herredømme knyttes til ild-elementet. Kongerne stiger op af havet som monstrøse havdyr (Dan 7,2),⁸ mens Jahve sidder på sin ildtrone i al sin lysglans foran floder af ild (Dan 7,9-10). Samme symbolik findes endnu mere udtalt i den nytestamentlige apokalypse, Johannes' Åbenbaring, som kan fremvise en vandspyende drage (!) (Åb 12,15), og hvor de onde kræfter og døden i sidste ende må gå til grunde i en sø af ild (Åb 19,20; 20,14).⁹

Den fortryllende analogisme

Som nævnt er den europæiske middelalder udpræget analogistisk, og derfor er eksempelvis middelalderens katedraler og helgendyrkelse en uudtømmelig kilde, hvis man vil fornemme analogismens fortryllelse. Har du problemer med gig, gå til Skt. Jakob (ham med muslingeskallen); lider du af migræne kan du trygt påkalde Skt. Katharina (helgeninden med det sværd, som berøvede hende hovedet); og er du bartender, så er Skt. Bernhard din særlige skytshelgen. Udsmykningerne og indretningen, arkitekturen, liturgien, kirkeåret med dets forskellige højtider og perioder (i øvrigt repræsenteret ved forskellige farver) vidner om en komplet og smuk struktur, som ikke blot er lokal, men genkendelig, når vi bevæger os ind i nabosognets eller nabolandets gamle kirker. Derfor er det måske heller ikke så underligt, at netop strukturalisten begejstres, når der igen er udsigt til besøg i én af de store katedraler. Om dette kun skal ses som udtryk for et særligt eventyrlystent sind, eller måske afspejler et behov for at se kosmos i en tilsyneladende kaotisk verden, må være op til den enkelte.

Vi er ikke kun overladt til fortidens monumenter og tekster, hvis vi vil se analogismen folde sig ud. Den blomstrer i bedste velgående i små lommer i vores levede liv. Hvor naturalismen i det store hele har pilleret analogismens omhyggeligt kreerede systemer fra hinanden, kan vi stadig skimte små analogistiske oaser, der bidrager med lidt genfortryllelse i hverdagen. Oaser som synes at vove den påstand, at der eksisterer én eller anden form for orden bagved en tilsyneladende tilfældig tilværelse, en orden som naturalismen ellers ihærdigt forsøger at afmontere. Fiktion-genren rummer naturligvis oplagte eksempler på sådanne lommer, hvor fx Star Wars og Harry Potters dualistiske universer tillader sig at inddele verden i godt og ondt – lys og mørke. Men også ude i det levede liv finder vi analogistiske forestillinger: de daglige horoskoper,

⁸ Billedsproget her minder umiskendeligt om den underliggende kaoskampmyte i de gammeltestamentlige skabelsesberetninger (fx Gen 1; Sl 104 og Job 38-41).

⁹ I artiklen "De apokalyptiske væsner" i *Bibliana* (2019) giver jeg en nærmere beskrivelse af de monstrøse skabninger i Bibelens apokalypser.

damebladenes lovprisning af blodtypebaseret kost og numerologernes løfter om en bedre tilværelse, hvis vores navne er funderet på de rette talkombinationer. Alle disse knytter tilsyneladende separate fænomener, såsom stjerner, blodtyper eller bogstaver til vores livs gang og udfald.

Analogismens potentiale – et oplysningsprojekt

I mit daglige virke som underviser i bl.a. kultur- og religionsmøde og bibelkundskab på professionsbacheloruddannelsen i Kristendom, Kultur og Kommunikation (i daglig tale 3K) bidrager en viden om de forskellige ontologier, samt analogismens tiltrækningskraft, på forskellig vis til min undervisning.

Mest oplagt i undervisningen i bibelkundskab. For de dimittender, som får beskæftigelse inden for det kirkelige og religionspædagogiske felt, bliver det ofte en del af arbejdsporteføljen at udarbejde og gennemføre undervisning for eksempelvis mini-konfirmander, hvor Bibelens fortællinger og verdensbillede er i centrum. Og børn er optaget af det analogistiske. For mine egne børns vedkommende kan de bruge timevis på at sortere deres Pokémon-kort i passende kategorier (fx ild, vand og is-typer samt diverse udviklingstrin). Og ved den efterhånden rituelle oplæsning af Harry Potter-bøgerne, er spændingen stor, når fordelingshatten afslører hvilket kollegium en ung troldmandselev skal tilhøre baseret på hattens vurdering af elevens personlige karakteristika. Både Pokémons og troldmandselever har deres helt særlige plads – og ingen falder udenfor. De analogistiske fortællinger og systemer kan derfor med fordel fremhæves i bibelundervisningen for børn (og det bliver de da også typisk). Jeg vil ikke anbefale de lange genealogier og lister af love. Men beskrivelser af skaberværket, fortællingen om 12 sønner, der bliver til 12 stammer, engle og havmonstre, gudesønner og dyrepar besidder en særlig tiltrækningskraft. Det er muligvis at strække den, hvis man vil forsøge at få de bibelske fortællinger til at konkurrere med Pokémon og Harry Potter i underholdningsværdi, men analogismens helhedsopfattelse – at vove at tale om en verden, hvor alt har sin plads og intet falder uden for, er værd at fremhæve. Måske fordi det står i kontrast til en naturalistisk ontologi, som ikke giver meget håb i den henseende.

Og det leder mig til et andet afgørende perspektiv. Descola peger på, at den moderne forskning er tendentiøs, idet den tager sit udgangspunkt i den naturalistiske ontologi. Derved fastlåses vores fokus på særlige 'naturalistiske' problemstillinger og spørgsmål, mens vi risikerer at gå glip af de indsigter, som andre ontologier eller verdensopfattelser kan fremkalde (Descola 2013, xviiif). Som Durkheim påpeger Descola, at hvad der forekommer overnaturligt for det naturalistiske blik, er kun dette – overnaturligt fra en bestemt vinkel (Durkheim 1995, 24).

De studerende på 3K-uddannelsen uddannes til at kunne navigere i et samfund med forskellige kulturer og verdenssyn. De skal mediere i mødet mellem religiøse organisationer og offentlige institutioner, mellem ateister og troende, mellem børn og voksne. Dette kræver bl.a. en forståelse af, at ikke alle er lige forankret i det naturalistiske verdensbillede, som de fleste af os oplæres i gennem vores skolegang og videre

uddannelse. At en sådan 'indoktrinering' finder sted er hverken overraskende eller nyt. Sådan har det altid været – pædagogikken er normativ i sit væsen. Den herskende diskurs i vores samfund er (ganske legitimt) båret af nogle kulturhistorisk determinerede værdier og en overordnet ontologi, der ikke er mere neutrale og evige end andre. Når vi begriber dette, har vi de bedste forudsætninger for at påbegynde en samtale på tværs af kulturer med respekt og nysgerrighed over for andres verdensopfattelser – og der finder vi utvivlsomt noget helt enestående, fantastisk og fortryllende at lære.

LITTERATUR

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29, 358-374.
<https://doi.org/10.2307/2091480>

Collins, John J.

1979 "Introduction: Towards the Morphology of a Genre", *Semeia* 14, 1-20.

Durkheim, Émile

1995 *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated by Karen E. Fields. New Press.

Egede, Sif

2019 "Apokalyptiske bæster", *Bibliana* online 1.

Lundager Jensen, Hans J.

2000 *Den fortærende ild*, Aarhus Universitetsforlag.

2016 "Ontologier i Det Gamle Testamente: analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)", *Collegium Biblicum Årsskrift (CBÅ)* 20, 1-19.

2021 *Religion og teologi i Det Gamle Testamente – En indføring*, Eksistensen.

Sif Egede, lektor, cand.theol.

Kristendom, kultur og kommunikation, VIA University College

Om amfetamin og tragiske helte

Udkast til en hegeliansk læsning af *Breaking Bad*

SIMON NØRGAARD IVERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *Many have compared the American TV series Breaking Bad to Shakespeare's plays, thus giving weight to a claim of relevance beyond mere entertainment. Drawing on Hegel's concept of tragedy, the purpose of this essay is to outline how the series can be interpreted as a tragedy with parallels to the tragedies of Antiquity. The essay is initiated by a brief introduction to Hegel's concept of tragedy and subsequently a rough sketch for an interpretation is presented. Here it is argued that the tragic element in Breaking Bad derives from the case that Walter White, the series main character, can be understood to embody legitimate values and norms pertaining to the American ethical order, but that Walter nevertheless simultaneously is in conflict with equally legitimate values and norms of the ethical order.*

DANSK RESUMÉ: *Mange har sammenlignet den amerikanske TV-serie Breaking Bad med Shakespeares skuespil, hvilket understreger, at serien kan siges at have relevans ud over det rent underholdningsmæssige. Med et afsæt i Hegels tragediebegreb, er formålet med dette essay at skitsere, hvordan serien kan forstås som en tragediefortælling, der trækker tråde tilbage til den antikke tragedies grundstruktur. Essayet indledes med en kortfattet introduktion til Hegels tragediebegreb, og på denne baggrund præsenteres et udkast til en fortolkning. Der argumenteres for, at seriens hovedperson, Walter White, må forstås at repræsentere legitime værdier og normer i den amerikanske sædelige orden, og at det tragiske består i, at disse kommer i konflikt med øvrige værdier og normer, som udgør tilsvarende legitime dele af den sædelige orden.*

KEY-WORDS: *Breaking Bad; Hegel; tragedy; Antigone; Oedipus*

Frokoststuer er et rum, hvor man kan lade arbejdets sysler fare for en stund, og mens de olfaktoriske og gustatoriske sanser stimuleres, indledes til tider ligeledes stimulerende samtaler og diskussioner. Med en bred vifte af interesser, har Hans Jørgen Lundager Jensen ofte været garant for dette, og denne forfatter mindes således, hvordan

Hans Jørgen engang indledte en frokostsamtale med udmeldingen, at moderne TV-serier, så som Vince Gilligans *Breaking Bad*, kan forstås som nutidens svar på litterære klassikere som Dostojevskijs *Forbrydelse og Straf*. Dette er givetvis en udmelding, der vil falde nogle for brystet, men Hans Jørgens begejstring for serien *Breaking Bad*, og betragtningen, at der i dag produceres TV-serier af særdeles høj kvalitet, står han ikke alene med. *Breaking Bad* var en publikumsmæssig succes og kritikerne lod sig tilsvarende rive med af den fængslende historie om kemilæreren og familiefaderen Walter White, spillet af Bryan Cranston, og dennes rejse ind i den kriminelle underverden som producent og leverandør af garanteret højkvalitets metamfetamin. Selvom der til stadighed kan argumenteres for en kvalitativ distinktion mellem høj- og lavkultur (Gans 1999), er populærkulturen hos mange for længst blevet noget, der både kan nydes med god samvittighed og underlægges seriøse akademiske studier (Hegnsvad 2010). Sådanne seriøse studier er heller ikke gået *Breaking Bad* forbi, og serien er som eksempel blevet sammenlignet med Shakespeares tragedier og karakteren Walter White sammenlignet med tragiske helte som Macbeth (Bossert 2013; Cantor 2019). Formålet med nærværende essay er altså ikke at bestemme seriens kunstneriske kvaliteter ud fra begreber som lav- og højkultur; ærindet er først og fremmest at fortsætte en frokoststuesamtale ved at tage *Breaking Bad* seriøst som mere end blot underholdning. Til dette formål inddrages Hegels tragediebegreb, hvormed der tages afsæt til at skitsere en mulig fortolkning af serien.

Tragediens begreb hos Hegel

Tragedien spiller en central rolle i Hegels filosofiske skrifter, hvori der ofte kredses om det tragiske, tragedien som genre såvel som et udvalg af specifikke tragedier. Til trods for tragediens fremtrædende rolle udfoldede Hegel ikke sin teori om tragedien et enkelt sted, men udviklede den løbende og igennem det meste af sit forfatterskab,¹ hvorfor den også kun kan behandles summarisk i dette essay.²

Overordnet kan man konstatere, at Hegel skelner mellem antikke og moderne tragedier, og om sidstnævnte kan det tilføjes, at han tilsyneladende fandt disse trivielle, da de i Hegels betragtning begrænser sig til at have karakterernes indre subjektive følelsesliv og motivationer som bærende element. Dette ses eksempelvis i Shakespeares *Hamlet*, hvor det er Hamlets følelsesliv, der er fortællingens egentlige omdrejningspunkt (Hegel 1975a, 1225ff). Over for dette subjektivtetsprincip står antikkens tragedier, der i Hegels optik ikke er interesserede i at udforske karakterernes sindstilstande, men i stedet lader karakterernes udgøre en instantiering af mere almene og

¹ De centrale passager for at forstå Hegels teori om tragedien er alle samlet i engelsk oversættelse af Anne og Henry Paolucci (Hegel 1975b).

² For en detaljeret behandling af Hegels forståelse af tragedien anbefales særligt Roche (1988), ligesom Williams' (2012) sammenlignende analyse med Nietzsche også kan anbefales. For kortere introduktioner kan Finlayson (1999), Roche (2009) og Young (2013) med fordel konsulteres.

bagvedliggende kræfter i den sædelige orden (*Sittlichkeit*), hvormed denne type tragedier af Hegel forstås som mere almene og universelle og dermed mere interessante (ibid., 1205-8; 1213).³ I Hegels forståelse består den grundlæggende konflikt i den antikke tragedie i en kollision mellem to instantiateringer af legitime og retfærdige positioner i den sædelige orden, og tragedien opstår, når to karakterer, der hver især repræsenterer retfærdiggjorte værdier og normer i samfundet, kommer i konflikt med hinanden. Det afgørende punkt, førend vi kan tale om en tragedie, er ikke, at en god person ufortjent udsættes for lidelser, men derimod har vi en tragedie, når to karakterer eksemplificerer hver sin retfærdiggjorte position, og tragedien illustrerer derved, at den sædelige orden indeholder modsætninger (ibid., 1196). Isoleret betragtet kan tragediens aktører forstås som retfærdige, for så vidt at deres handlinger repræsenterer dele af den sædelige orden, som både kan være berettigede som handlinger og tage afsæt i legitime bevæggrunde. Dette til trods rammer de tragiske konsekvenser alligevel den tragiske helt aldeles selvforskyldt og som konsekvens af heltens egne gerninger (ibid., 1198). Aktørerne er skyldige, ikke fordi konsekvensen eller intentionen, der ligger til grund for handlingen, er angribelig, men fordi hver karakter repræsenterer en retfærdig position, som dog finder et absolut og ensidigt udtryk og i sidste ende krænker modpartens ligeledes legitime instantiering af den samme sædelige orden (ibid., 1197).

For en nærmere eksemplificering af Hegels tragedieteori, kan man som eksempel tænke på Sofokles' *Ødipus*. Umiddelbart betragtet kan det undre, at *Ødipus*-fortællingen skulle rumme to retfærdige dimensioner af den sædelige orden, for hvori består det retfærdige i en fortælling om fadermord og incest? I Hegels læsning skal tragediens sædelige kollision forstås på et mere abstrakt niveau, idet Sofokles' *Ødipus* udtrykker en konflikt mellem to magter i den sociale orden, der udspiller sig i spændingsfeltet mellem det bevidste og det ubevidste (ibid., 1214). På den ene side er *Ødipus* den vidende, der med sin forstand redder byen Theben fra Sfinxen, og på den anden side er *Ødipus* også uvidende om, at han mod sin vilje har dræbt sin fader og giftet sig med sin moder. *Ødipus* inkarnerer således den forstand, hvormed mennesket har tøjlet naturen og skabt civilisationen. Denne forstand udgør en retfærdiggjort sædelig magt, men *Ødipus* forbryder sig mod den sædelige orden, fordi han samtidig ignorerer og forkaster den guddommelige viden, der udgør en tilsvarende retfærdiggjort sædelig magt. Dette ses for eksempel ved, at *Ødipus* i raseri og stolthed over egen forstand forkaster profeten Teiresias' ord – og kalder ham en "blind" og "intrigant tiggerpræst" (vers 388-389).⁴ Hvad er profetkunsten egentlig værd, for det var ved fornuften og ikke

³ Denne kvalitative skelnen er i forskningen blevet forstået som en devaluering af Shakespeares skuespil og med afsæt i præmissen, at en adækvat tragedieteori må kunne erkende Shakespeares geni, formulerede Bradley, der i øvrigt introducerede Hegels æstetiske teori til den engelsktalende verden, en toneangivende kritik af Hegels tragediebegreb (Bradley 1909, 69-95). Bradleys præmis er problematisk, da den hviler på antagelsen om, at der ikke kan stilles spørgsmål ved kvaliteten af Shakespeares tragedier, og en mere nærliggende kritik er nok snarere, at det ikke er indlysende, hvorfor subjektivitetsprincippet ikke kan vække almen og universel interesse.

⁴ Her i Lechs danske oversættelse (Sofokles 2019).

gennem overtroisk "pipfugletydning", at Ødipus overvandt Sfinxen (vers 397-398). Imidlertid erkender Ødipus i sidste instans tingenes sande sammenhæng og udbryder: "Åh, du Lys, nu ser jeg dig for sidste gang!" (vers 1182-1183), hvorefter han prikker sine øjne ud og forlader Theben; ikke som konge, men som blind tigger. I sine prioriteter udtrykker Ødipus en manglende ydmyghed over for det faktum, at menneskets erkendelse og viden altid er begrænset, og som en slags oplysningstænker gør han sig – i Youngs hegelianske læsning – skyldig i uretmæssig optimisme over fortandens lyksaligheder (Young 2013, 130f).

For Hegel er det dog utvivlsomt Sofokles' *Antigone*, der udtrykker tragediens grundform mest eksemplarisk. Ødipus' søn Polyneikes er død, og Thebens konge, Kreon har forbudt at han begravnes. Polyneikes er stemplet som forræder og fjende af byen, og som regent er Kreon i sin gode ret til at forbyde en begravelse. Bevidst om Kreons dekret har Antigone, Polyneikes søster og Kreons niece, alligevel forestået en passende begravelse, velvidende at de fatale konsekvenser af denne handling er en dødsstraf. Situationen er derfor, at Antigone har brudt loven og fortjent sin straf, men samtidig har hun også handlet retmæssigt. Ifølge Hegel var grækernes sædelige orden nemlig kendetegnet ved at være splittet i en menneskelig og guddommelig lov, der stod som modsatrettede etiske magter (Hegel 2007, 304). Menneskets lovgivning har sine rødder i en samfundsmæssig besluttet indretning og fremstår selvindlysende gyldig (ibid., 305). Tilsvarende fremstår den guddommelige lov, der i en græsk kontekst blev aktualiseret i familien, som selvindlysende sand, da den udspringer af familiens naturlige fællesskab, hvilket gør den til en umiddelbar og "bevidstløs" lovgivning i opposition til menneskets selvbevidste lovgivning (ibid., 306; 1975a, 1213). Selvom man i denne splittelse finder den græske sædeligheds indre modsætning, er det centralt, at både den menneskelige og den guddommelige lov udgør det legitime grundlag for henholdsvis Kreons og Antigones handlinger. Begge handler legitimt ud fra hver deres normative afsæt, men begge er skyldige, idet hverken Kreon eller Antigone formår at anerkende det retmæssige i den andens handlinger, der udspringer af den samme sædelige orden. Den tragiske konsekvens er, at Antigone må lide døden for sin retfærdige handling, og Kreon, med retten på sin side, må dømme sin niece til døden, yderligere med den konsekvens at Antigones forlovede og Kreons egen søn, Haimon, begår selvmord.

Breaking Bad som tragedie

Idet *Breaking Bad* hyppigt er blevet sammenlignet med Shakespeares tragedier, synes det måske mere nærliggende at orientere sig mod denne dimension af Hegels tragediebegreb. Men skal man tage Hegel på ordet, udgør subjektivitetsprincippet seriens trivielle punkt. Derfor er det interessante spørgsmål her, om serien kan forstås i lyset af den antikke tragedie? Kan Walter White, seriens hovedperson, forstås som en tragisk helt og siges at repræsentere en legitim magt i den sædelige orden?

Walt, der er gift med Skyler og har sønnen Walt Jr., lever i seriens begyndelse et almindeligt middelklasseliv som kemilærer på en High School i Albuquerque, New

Mexico. Dette job slår ganske vist ikke til, og Walt må også arbejde i en bilvask for at supplere sin indkomst. Da Walt diagnosticeres med kræft, finder han ud af, at hans sundhedsforsikring ikke dækker den nødvendige behandling, og serien er således et stemningsbillede på et USA, hvor økonomien og sundhedssystemet har efterladt middelklassen på perronen, mens overklassen, repræsenteret af Walts tidligere forretningspartner, Elliot Schwartz, trives. Men Walt er en exceptionelt dygtig kemiker, og med et ønske om at kunne vende familiens skæbne og stille dem bedre økonomisk efter hans død, allierer Walt sig med en tidligere elev, Jesse Pinkman, og begynder at producere metamfetamin. Ligesom Antigones handlinger kan Walts oprindelige motivation forstås at have sit afsæt i familien, og Walts ønske om at tage vare på sin familie kan tolkes som legitim og i overensstemmelse med det amerikanske samfunds sædelige orden, hvor netop kernefamilien og dennes selvberoenhed stadig vægtes højt blandt mange amerikanere (May 2003). Samtidig forbryder Walt sig også mod en udbredt amerikansk værdsættelse af 'lov og orden', idet han helt konkret bryder den amerikanske lovgivning, hvor metamfetamin immervæk er et ulovligt rusmiddel. En væsentlig problemstilling i serien er dermed, hvordan Walt kommer i konflikt med denne anden legitime magt i USA's sædelige orden, og i endnu en parallel til Sofokles' *Antigone*, finder den menneskelige lov sin repræsentant i Walts egen familie, nærmere bestemt Hank Schrader, der er gift med Walts svigerinde, Marie, og arbejder som nar-kotikabetjent.

Tidligt i serien står Walt og Hank som repræsentanter for hver deres legitime magt i den sædelige orden, familien og staten. Og i takt med at Walts handlinger kommer frem i lyset, tvinges Skyler til at tage stilling til, hvor hun selv står. Overbevist af Walts familiære motivation, lader hun sig tøvende indrullere i Walts foretagende. Men hurtigt udfordres denne konstellation af Walt selv. Walts evner inden for kemien tillader ham at producere stoffet i den fineste kvalitet, hvilket han finder stor ære i, og tilsvarende opdager han, at livet som kriminel egentlig tiltaler ham. Med tiden står det klart, at Walts motivation ikke længere er funderet i familien, men derimod snarere er et spørgsmål om personlig selvrealisering, og i sidste ende indrømmer Walt for Skyler, at alle hans handlinger var funderet i egeninteresse (5/16). Med dette udfolder *Breaking Bad* en sædelig splittelse, hvis kim allerede ligger implicit i *Antigone*, for som litteraturforskeren Jonathan Strauss understreger, er det i den antikke tragedie, og særligt i Sofokles' *Antigone*, at forestillingen om individet (ganske vist endnu ubevidst) tager form (Strauss 2013). I *Breaking Bad* venter individet dog ikke længere i bevidsthedens kulisser, for individet er her en eksplicit del af problemstillingen. Individets frihed til selvrealisering står som en central grundpille i det amerikanske samfund og den amerikanske selvbevidsthed, og man kan forstå Hank, Skyler og Walt som inkarnationer af legitime magter – staten, familien og individet⁵ – i den amerikanske sædelige orden,

⁵ Dog udfordrer disse komplekse karakterer ligeledes en simpel identifikation med de sædelige magter: I Walts sidste familiære handling tvinger han Elliot Schwartz til at sikre Walt Jr. økonomisk ved dennes 18-års fødselsdag (5/16). Skyler er utro med hendes chef, da hun lærer om Walts kriminelle dobbeltliv (3/3), og Hank overskrider hans beføjelser som politimand, da han i afsnit 3/7 tæver Jesse Pinkman. Skyler forbliver ikke desto mindre gift med Walt, og

og serien som helhed kan tænkes som en undersøgelse af disse tre magters indbyrdes konflikt. For så vidt tager serien også en problemstilling op, der allerede blev tydelig i Hegels samtid. Hegel fandt det afgørende, at det moderne samfund kunne mediere mellem antikkens abstrakte kollektivism (familien og staten) og liberalismens abstrakte individualisme (Williams 1997, 115ff). Hvorvidt Hegel intellektuelt lykkedes med dette projekt i sin retsfilosofi, hvor han mest tydeligt adresserede dette, skal ikke opholde os her, men i det omfang at *Breaking Bad* kan siges at illustrere denne modsætnings fortsatte eksistens, synes en mediering i praksis at lade vente på sig.

Med reference til *Ødipus* kan man endvidere fastslå, at yderligere en magt i den sædelige orden er på spil i *Breaking Bad*: Nemlig den instrumentelle fornufts bemeistring af teknologiens muligheder. I det moderne amerikanske samfund udgør denne type fornuft en legitim magt i den sædelige orden, og den har da også hjulpet amerikanerne til en historisk set uhørt grad af komfort og global teknologisk dominans. Med sine exceptionelle evner som kemiker inkarnerer Walt denne sædelige magt, men han gør ligesom *Ødipus* sig skyldig i en tilsvarende ensidig binding til denne fornuft. Hvor *Ødipus* er indbegrebet af uberettiget epistemologisk selvsikkerhed, er Walt epitomet på den instrumentelle fornufts arrogance og manglende evne til at reflektere over dens relation til en større helhed. Walt stirrer sig blind på det faktum, at han kan forfine produktionen og distributionen af metamfetamin, og lader egeninteressen (individet) overskygge det almenes (familien og staten). *Breaking Bad* taler ind i det moderne samfunds vedvarende fascination af den instrumentelle fornufts teknologiske landvindinger, idet teknologiens potentiale dyrkes ureflekteret, til tider med store konsekvenser for mennesker, samfund og miljø. I kontrast til *Ødipus* er Walt dog fra starten fuldt ud bevidst om forbrydelsen i sine handlinger og modsætter sig forsøgene på at fratage ham sin autonomi. Da sønnen Walt Jr. i afsnit 4/6, ubevidst om tingenes rette sammenhæng, antager, at Walt lider af ludomani, fremhæver han ludomani som patologisk lidelse og løskøber hans fader fra skyld, hvortil Walt svarer: "It's about choices, choices that I have made, choices I stand by". Han er fuldt ud bevidst om de destruktive implikationer af sin fornuftsbrug, potentialet må realiseres desuagtet. For så vidt Walt heri repræsenterer et sindbillede på den sædelige orden, er spørgsmålet, hvad dette så siger om samfundet?

Hvis Hans Jørgens antydninger i frokoststuen rammer plet, at *Breaking Bad* kan forstås som en moderne klassiker, er det givetvis på betingelse af, at *Breaking Bad* også i fremtiden er interessant at genbesøge. Spørgsmålet er nok for tidligt at afgøre endnu, men såfremt *Breaking Bad* kan siges at dele narrativ grundstruktur med antikkens tragedier – såvel som den moderne tragedieform – er en fremtidig klassiker-status ikke helt utænkelig.

Hank anerkender med det samme, at han har overtrådt grænserne for sin rolle: "What I did to Pinkman – that's not how I'm supposed to be, that's not me".

LITTERATUR

Bossert, Ray

2013 "Macbeth on Ice", in: David R. Koepsell & Robert Arp, eds., *Breaking Bad and Philosophy*, Open Court, 65-78.

Bradley, Andre C.

1909 *Oxford Lectures on Poetry*, MacMillan.

Cantor, Paul A.

2019 *Pop Culture and the Dark Side of the American Dream: Con Men, Gangsters, Drug Lords, and Zombies*, University Press of Kentucky.
<https://doi.org/10.5810/kentucky/9780813177304.001.0001>

Finlayson, James G.

1999 "Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic", *Journal of the History of Philosophy* 37 (3), 493-520. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0809>.

Gans, Herbert J.

1999 *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, Basic Books.

Hegel, Georg W.F.

1975a *Aesthetics: Lectures on Fine Art vol. 2*, Clarendon Press.
<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198244998.book.1>

1975b *Hegel: On Tragedy*, Anne Paolucci & Henry Paolucci, eds., Harper Torchbooks.

2007 *Åndens fænomenologi*, Gyldendal.

Hegnsvad, Kristoffer

2010 "Et forsvar for populærkulturen - En præcisering af det populærkulturelle begreb og en kritisk læsning af Adornos syn på populærkulturen", *Slagmark* 58, 113-125. <https://doi.org/10.7146/sl.v0i58.104715>.

May, Elaine T.

2003 "'Family Values': The Uses and Abuses of American Family History", *Revue française d'études américaines* 97 (3), 7-22. <https://doi.org/10.3917/rfea.097.0007>.

Roche, Mark W.

1988 *Tragedy and Comedy: A Systematic Study and a Critique of Hegel*, State University of New York Press. <https://doi.org/10.1002/9780470996393.ch5>

2009 "The Greatness and Limits of Hegel's Theory of Tragedy", in: Rebecca W. Bushnell, ed., *A Companion to Tragedy: Blackwell Companions to Literature and Culture*, Wiley-Blackwell, 51-67.

Sofokles

2019 *Ødipus*, Hans Reitzels Forlag.

Strauss, Jonathan

2013 *Private Lives, Public Deaths: Antigone and the Invention of Individuality*, Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823251322.001.0001>

Williams, Robert R.

1997 *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press.

2012 *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656059.001.0001>

Young, Julian

2013 *The Philosophy of Tragedy: From Plato to Žižek*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139177238>

*Simon Nørgaard Iversen, adjunkt, ph.d.
Læreruddannelsen, VIA University College*

Georges Dumézils position i religionsforskningen siden 1994

JENS PETER SCHJØDT

ENGELSK SUMMARY: *The following article is an attempt to reflect on the changes that have taken place within the History of Religions, concerning the theories of the French Historian of Religion, Georges Dumézil, since Hans Jørgen Lundager Jensen and I wrote a book with the title: Suveræniteten, kampen og frugtbarheden: Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi in 1994. After briefly introducing the most important part of Dumézil's theory, the tripartite ideology, it is stated that the importance of Dumézil appears to have decreased, at least within the study of pre-Christian Scandinavian religion. The reasons for that seem to me to be a decreasing interest within this field in three notions that were crucial to the project of Dumézil, namely continuity, comparativism, and structure, all of which regrettably appear less interesting today, not only within the field of Nordic religion, but probably also within the general humanistic field.*

DANSK RESUMÈ: *Denne artikel udgøres af refleksioner over nogle af de ændringer, der har fundet sted inden for religionshistorien i forhold til den franske religionshistoriker Georges Dumézils teorier, siden Hans Jørgen Lundager Jensen og jeg selv, tilbage i 1994, skrev en bog med titlen Suveræniteten, kampen og frugtbarheden: Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi. Efter en kort introduktion til den vigtigste del af Dumézils teori, nemlig den, der omhandler 'den treledede ideologi', hævdes det, at Dumézils betydning synes at være blevet mindre inden for i hvert fald studiet af førkristen nordisk religion. Grundene hertil forekommer mig at være en faldende interesse, inden for dette felt, for tre begreber, der er afgørende for Dumézils projekt, nemlig kontinuitet, komparativisme, og struktur, der alle desværre ser ud til at være mindre interessante i dag, ikke blot inden for feltet nordisk religion, men også mere generelt inden for humaniora.*

KEY-WORDS: *Georges Dumézil; Indo-European; continuity; comparativism; structure*

Hans Jørgen Lundager Jensen har altid haft sine helte, både i og uden for religionsforskningens kreds. Hvad dem udenfor angår, er dette ikke stedet at komme nærmere ind på dem, men det kan kort nævnes, at et par af de centrale i denne gruppe er Elvis Presley, Hergé og Carl Barks, som Hans Jørgen faktisk også har skrevet artikler om, hvilket forekommer os, der har fulgt ham gennem mere end 40 år, ganske naturligt: når man interesserer sig for noget, så går man 'all in' og sætter sig grundigt ind i tingene, endog så grundigt, at man bagefter sætter sig og nedskriver sine altid interessante betragtninger og analyser. Men mange flere kunne nævnes, spændende fra renaissancekunstnere til countrysangere, som i kortere eller længere perioder har været i fokus for Hans Jørgens ubændige læselyst. Det kan man vist kalde alsidighed.

Disse alsidige interesser kunne man sagtens skrive en artikel om, for der er jo nok nogle genkommende mønstre, der gør, at det ikke er tilfældigt, hvem der tages ind i varmen. Og det samme gælder den anden heltegruppe, nemlig dem, der befinder sig inden for religionsforskningens kreds i bred forstand. Af navne af særlig betydning (men igen kunne mange flere nævnes) i kortere eller længere perioder af Hans Jørgens forskningskarriere, kan vi nævne Claude Lévi-Strauss og Georges Dumézil i 70'erne og 80'erne, René Girard i 80'erne og 90'erne, Émile Durkheim, Jan Assmann og Roy Rappaport i 00'erne, Peter Sloterdijk, Philippe Descola og Robert Bellah i 10'erne. Og også om de fleste af disse har Hans Jørgen skrevet artikler med vigtige og originale pointer. Der har som sagt været mange andre, som i kortere og længere perioder har spillet en væsentlig rolle for Hans Jørgen i hans forskning, og interessen for dem alle har selvfølgelig holdt sig, også når han har bygget ovenpå med 'nye' helte og deres teorier.

Op gennem 70'erne og 80'erne havde Hans Jørgen og jeg en fælles interesse for den franske lingvist og religionshistoriker, Georges Dumézil (1898-1986), der igennem hele sit virke var optaget af at finde fællestræk mellem en række indoeuropæiske kulturer, og i særlig grad mellem indoeuropæernes religioner og mytologier. For mit eget vedkommende var Dumézils arbejde så at sige uomgængeligt. Hans og mit primære empiriske område er førkristen nordisk religion. Inden for dette område har han da også haft en meget betydelig indflydelse på den generelle forskningshistorie, hvilket jeg skal vende tilbage til. At Hans Jørgen interesserede sig for Dumézil var knap så uomgængeligt, da hans betydning for den gammeltestamentlige forskning var til at overse. Men med sin vanlige åbenhed for nye indgangsvinkler så han et potentiale i at inddrage den dumézilske position, både i empiriske analyser og på et mere teoretisk niveau.

Efter at vi begge hver især havde skrevet kortere artikler om Dumézil (Lundager Jensen 1986, 1987; Schjødt 1984), besluttede vi os i slutningen af 80'erne for sammen at skrive en bog på dansk om ham. Den udkom i 1994 med titlen *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden: Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi* på Aarhus Universitetsforlag. Hensigten var helt enkelt at introducere Dumézil for et dansk publikum og i kort form (bogen er på 224 sider) give et overblik over hans bidrag, såvel empirisk som teoretisk til religionsforskningen. Selv om Dumézil var død otte år tidligere, var der

på det tidspunkt stadig en betydelig interesse for ham blandt forskere, der beskæftigede sig med en eller flere af de indoeuropæiske kulturer og mytologier. Dette synes at have ændret sig noget, og jeg skal i det følgende se lidt nærmere på Dumézils status i de senere år, primært i forhold til det nordiske område. Først skal der dog ganske kort gives en introduktion til Dumézils teoretiske apparat,¹ hvorefter jeg vil udpege tre nøglebegreber, nemlig *kontinuitet*, *komparativisme* og *struktur*, som alle var afgørende for Dumézils virke gennem hele hans karriere, men som synes at have mistet deres attraktion for mange yngre forskere. Der kan ikke være tale om andet end nogle korte refleksioner, eller måske snarere strøtanker, vedrørende nogle af de problematikker, der synes at være på spil. Formålet er ikke at dybdeanalysere disse begrebers position i nutiden, men snarere at forsøge at rejse en diskussion om, hvorfor de for nogle synes mindre vigtige, end tilfældet var i anden halvdel af det 20. århundrede.

Nogle hovedpunkter i Dumézils teori

For stort set alle, der beskæftiger sig med en af de indoeuropæiske mytologier, vil Dumézils bidrag være velkendt, uanset om man accepterer hans ideer eller ej. Hans indflydelse har været meget forskellig, afhængig af hvilke dele af det enorme indoeuropæiske felt, den enkelte forsker har arbejdet med. Eksempelvis vil der være store dele af religionshistorien i Indien, Iran eller Grækenland, hvor hans teorier ikke forekommer relevante, hvorimod forskere inden for keltiske eller germanske religioner næppe har kunnet undgå at tage stilling, positivt eller negativt, til hans grundteori. Præmissen for hele hans teoribygning er det faktum, at der eksisterer et slægtskab mellem de forskellige indoeuropæiske sprog, hvilket gør denne sproggruppe systematisk forskellig fra andre sproggrupper (fx semitiske og finsk-ugriske sprog).²

Med dette afsæt søgte Dumézil gennem hele sin karriere, der varede fra 1920'erne frem til hans død i 1986, at påvise at ikke alene det sproglige niveau var præget af dette slægtskab. Eftersom de ældste sproglige udtryk i stort set alle de indoeuropæiske kulturer var forbundet med religion, og ikke mindst mytologi, blev det inden for dette felt, at Dumézil lagde sin væsentligste forskningsindsats. Blandt mange vigtige analyser er der ingen tvivl om, at det, han blev mest kendt for, og som har affødt mest debat,

¹ Der er skrevet et utal af bøger og artikler i hvilke Dumézils teorier introduceres ud fra forskellige vinkler – spændende fra det meget kritiske til det meget applauderende (fx Littleton 1982; Rivière 1977; Belier 1991; Dubuisson 1994; Sergent 1995). For et dansk publikum er den lettest tilgængelige givetvis den nævnte bog af Hans Jørgen og undertegnede (Lundager Jensen og Schjødt 1994).

² En kort og letlæst fremstilling af denne sproghistorie og nogle af de problemer, der knytter sig til en rekonstruktion af et 'urindoeuropæisk' sprog, gives i Mallory 1989, 9-23.

er hans såkaldte 'idéologie tripartite':³ Denne ideologi, som var baseret i en indoeuropæisk tænkning om det ideelle samfund,⁴ kom primært til udtryk i de forskellige historisk dokumenterede mytologier blandt de indoeuropæiske folkeslag og indebar et klassifikationssystem, hvor gudeverdenen, eller i hvert fald en vigtig del af den, kunne inddeles i tre funktionelle niveauer, nemlig med guder, som repræsenterede et herskerlag, og derfor i den Dumézilske terminologi omtales som 1. funktion. Denne funktion vil typisk indeholde to guder, der rådede for henholdsvis magi og jura. 2. funktion er krigens eller kampens funktion, og dens typiske guddommelige repræsentant er derfor karakteriseret ved sine krigeriske egenskaber og sine mange kosmiske kampe. 3. funktion er den vanskeligste at definere, da den indbefatter det meste af det, vi måske kan kalde 'det gode liv': frugtbarhed, rigdom og overflod generelt. De guddommelige repræsentanter for denne funktion fremstår som regel som to guder, der i nogen grad overlapper, og som er i familie med hinanden, enten som tvillinger (hvilket er det mest almindelige), eller som far og søn (som det er tilfældet i den germansk/nordiske mytologi). Ud over disse guder, der alle er maskuline, indeholder den trefunktionelle struktur også en gudinde, der er særlig forbundet med tredjefunktionen, men som er relateret til alle tre funktioner. Hun er som regel karakteriseret ved at være knyttet til såvel seksualitet som død og magi. Eftersom jeg som nævnt i denne artikel primært vil fokusere på den nordiske mytologi, skal jeg nøjes med at nævne de guder, der ifølge Dumézil repræsenterer den indoeuropæiske treleddede struktur i Norden. Det drejer sig om Odin og Tyr, som står for henholdsvis magien og juraen under førstefunktionen; Thor, som er den evige bekæmper af jætterne gennem hele mytologien, repræsenterer andenfunktionens kampaspekt; og endelig Njord og Frey som tredje-funktionsguder, der netop er karakteriseret ved deres tilknytning til frugtbarhed, seksualitet og rigdom. Den trefunktionelle gudinde er i Norden Freyja, der er datter til Njord og dermed søster til Frey, men som i en række myter også er stærkt forbundet til førstefunktionsrepræsentanten Odin.

Denne trefunktionelle struktur kan ifølge Dumézil iagttages i stort set alle de indoeuropæiske mytologier. Det er indlysende, at kildesituationen er meget forskellig fra den ene mytologi til den anden, og at der derfor er forskellige vilkår for analyserne.

³ Den mest dækkende, men også kortfattede, redegørelse for denne grundstruktur kan læses i Dumézil 1958.

⁴ Dumézil kan dermed siges at være en del af 'den franske sociologiske skole', hvis udgangspunkt var Émile Durkheims teori om forholdet mellem religion og samfund (fx Durkheim 1912). Koblingen til Durkheim skal dog ikke overdrives, eftersom denne primært var optaget af det rituelle liv og kun i beskedent omfang arbejdede med religionens mytologiske niveauer. I modsætning hertil var Dumézil i alt overvejende grad optaget af det mytologiske og inddrog kun sekundært ritualer i sine analyser. Det er også vigtigt at være opmærksom på, at medens mange forskere kritiserede Dumézil for, at hans treleddede ideologi ikke kunne være baseret på en egentlig social struktur, fordi man ikke kunne iagttage en sådan treleddet samfundsopbygning i mange af de kulturer, han arbejdede med, så erkendte han selv, i hvert fald, fra 1950'erne og frem, at ideologien snarere skulle forstås som en teori om det ideelle menneskelige samfund, men ikke nødvendigvis som en social struktur, der rent faktisk var implementeret i samfundet (Dumézil 1968, 15): Den var simpelthen en ideologi, der klassifikatorisk ikke forholdt sig i et én-til-én forhold til de samfund, der var bærere af ideologien.

Det er også indlysende, at over den lange periode, der gik fra at et såkaldt indoeuropæisk stratum (formentlig i 4. årtusind f.v.t.) kan have eksisteret, og til vi får kendskab til de historiske indoeuropæiske kulturer, har disse udviklet sig meget forskelligt. Derfor kan den treleddede ideologi – og andre mytiske formationer – også kun iagttages på et ret højt abstraktionsniveau: de kan tilsyneladende være meget forskellige i deres umiddelbare fremtrædelsesformer, og kun via dybdeborende analyser fremstår de som varianter af den fælles indoeuropæiske ideologi. Dumézils forskning handler altså om *kontinuitet*, og argumenterne for denne kontinuitet tilvejebringes gennem *komparative* analyser.

Det skal understreges at Dumézil – også selv om han afviste det (Dumézil 1973, 14) – var strukturalist: Det var de strukturelle ligheder mellem de forskellige indoeuropæiske mytologier, der interesserede ham. I modsætning til megen komparativ forskning både før og efter Dumézil handler det for ham altså ikke så meget om at påvise ligheder mellem fx Indra og Thor (og dem er der ellers mange af), men om relationerne mellem de forskellige guder, om den *struktur*, de indgår i. Det indebærer, at der kan være betragtelige forskelle mellem to guder i hver sit panteon, men at de alligevel indtager samme plads i den treleddede struktur. Der kunne siges meget mere om de metodiske greb, som var en del af Dumézils værktøjskasse, og de problemer, der også er forbundet med dem, men det nævnte må række i denne korte artikel.

Dumézil anno 2021

Hvilken position har Dumézil så i dagens religionsforskning? Jeg skal som sagt primært forholde mig til situationen inden for det nordiske område, som var et af dem, hvor Dumézil har haft den allerstørste indflydelse, hvilket primært skyldtes den kildesituation, som er herskende her. Som nævnt, var Dumézil i en lang periode kontroversiel inden for de områder, han arbejdede med. Dette gælder ikke mindst religionshistorien på det nordiske område,⁵ hvor kildesituationen af mange forskellige grunde gør det særdeles vanskeligt at rekonstruere de religiøse forhold, hvad enten vi taler om forestillinger eller ritualer.⁶

⁵ Det er en almindelig erkendelse inden for feltet (og har vel været det siden 00'erne), at man i virkeligheden ikke kan tale om én religion inden for dette område, som har skarpe grænser til andre religioner. I stedet bør vi måske snarere opfatte 'religion' i Norden, som en betegnelse for en række religiøse traditioner, der, afhængig af geografisk og social placering, var mere eller mindre forskellige, omend dog sandsynligvis med nogle overordnede fællestræk (se Schjødt 2009). I hvert fald må man skelne mellem, på den ene side 'den nordiske religion' forstået som et kohærent *worldview*, der givetvis aldrig har eksisteret, og, på den anden side, 'den nordiske religion', forstået generelt som summen af de religiøse elementer, der eksisterede i Norden.

⁶ Kildesituationen er behandlet i et utal af værker om nordisk religion. En af de mest oplysende diskussioner kan læses i Clunies Ross 1994, 11-34 og langt mere udførligt og omfattende i Beck, Ellmers & Schier 1992.

Der har således altid eksisteret en betydelig diskussion om den historiske dybde og pålidelighed i de informationer, der står til rådighed. Og det var her Dumézils teorier, kontroversielle, som de var, kom til at spille en afgørende rolle: Hvis Dumézil havde ret, ville man, via komparationer, kunne påvise, at der på det strukturelle niveau var tale om en kontinuitet fra proto-indoeuropæisk tid og frem til den nordiske middelalder, når det gælder en række religiøse forestillinger. Og denne problemstilling er naturligvis stadig gældende og relevant. Ikke desto mindre ser det i høj grad ud til, at han spiller en noget mindre rolle i dagens forskningssituation end tilfældet var i 1994.⁷ Det betyder langt fra, at der ikke refereres til Dumézil, men derimod, at mange forskere synes at have fået et mere afslappet forhold til hans teorier. Hvor der frem til 1990'erne var en tendens til at forskerne delte sig i to forskellige lejre, nemlig for og imod Dumézil, så forekommer dette slet ikke at være tilfældet i dag. Nu refererer man til ham, når det forekommer relevant (fx Anthony 2007, 92) og inddrager de dele af hans teorier, som er brugbare i konkrete analyser (fx West 2007, 448). Der kan være mange grunde til, at det er gået sådan, men jeg tror, at betydningen af de tre begreber, der er nævnt ovenfor, har været stærkt medvirkende.

Kontinuitet

Dumézil var som nævnt strukturalist, og det var i sagens natur nogle meget overordnede strukturer, han fremanalyserede, og det er disse som udgør kontinuiteten fra et proto-indoeuropæisk stratum frem til de historisk kendte indoeuropæiske kulturer. Trefunktionskemaet befinder sig derfor, som allerede antydnet, på et højt abstraktionsniveau, og det er pr. definition baseret på komparativisme. Men det er lidet egnet til at beskrive en lang række detaljer, som *også* karakteriserede de trefunktionelle guder i deres lokale kontekster, og det er heller ikke designet til at analysere strukturer på mere lokale niveauer, som ikke i udgangspunktet var genereret fra et proto-indoeuropæisk stratum. Denne problematik medførte i anden halvdel af det 20. århundrede en dikotomisering inden for forskningen, hvor man spørger, om den og den gud er et produkt af en indoeuropæisk ideologi *eller* om han er et mere lokalt produkt af historiske forhold inden for det germanske eller nordiske område (se Helm 1955 og Page 1978-79). Denne dikotomisering forekommer imidlertid falsk, al den stund, at guder, såvel som alle mulige andre religiøse forestillinger – og ritualer for den sags skyld – på én gang er specifikke inden for en bestemt kultur, *samtidig* med, at de er produkter af en lang udvikling, der kan gå tilbage til menneskehedens tidligste stadier. Undervejs frem til en given historisk fremtrædelsesform bliver der føjet stadig flere lag til, ikke mindst forårsaget af møder med andre kulturer, og naturligvis forandringer i såvel det naturlige, som det kulturelle miljø. Med andre ord: forandring er et vilkår for

⁷ I den nyeste forskningshistoriske fremstilling, der er skrevet inden for det nordiske felt (Clunies Ross 2018), er Dumézil således nævnt og refereret over nogle få sider, men uden nogen nævneværdig diskussion af den principielle distinktion mellem Dumézils teori og de på det tidspunkt mere traditionelle synspunkter.

en hvilken som helst kulturel dannelse, men det er også et vilkår, at de fleste 'lag' efterlader solide aftryk på dem, der bliver bygget ovenpå, og dermed indebærer en kontinuitet.⁸ Der er altså stort set aldrig tale om et enten/eller i forhold til problematikken vedrørende 'brud eller kontinuitet' men derimod om et både/og. Konkret betyder det, i forhold til de polemiske fronter, at det ikke giver mening fx at spørge om den nordiske Thor er den 'samme' som den indiske Indra: Selvfølgelig er han ikke det, men lige så selvfølgelig må lighederne imellem de to gudeskikkelser skyldes en eller anden form for kulturel kontinuitet, der går flere tusinde år tilbage.

Og det var denne kontinuitet, som først og fremmest interesserede Dumézil, men som ikke synes at have en særlig interesse blandt mange moderne forskere, hvor man tilsyneladende er mere optaget af mytologien, som den fremstår i teksterne med alle de lokale indslag, der er bygget ovenpå, siden de indoeuropæiske migrationer. Fokus ligger altså mere på forandringer og lokale varianter end på dybereliggende fælles strukturer. At forandringer fandt sted, kan der som nævnt ikke sættes spørgsmålstegn ved, men det virker som om, at den anden side, kontinuiteten, er gledet ud af fokus hos mange moderne forskere inden for det nordiske område, hvorimod man inden for den generelle religionsforskning i langt højere grad er åbne over for endog meget lange stræk af kontinuitet (fx Bellah 2011 og Witzel 2012). Der er altså ikke i første omgang tale om en forkastelse af Dumézil, men snarere om en mangel på interesse for selve projektets kerne, der ubetinget må siges at være kontinuiteten.

Komparativisme

Dernæst synes selve det komparative perspektiv at have mistet sin fascination gennem de senere år. Det er nok en tendens, der har kunne iagttages siden 1970'erne, måske bedst eksemplificeret ved Clifford Geertz' begreb om 'thick description' (fx Geertz 1973), hvor det understreges, at enhver kultur i en vis forstand bør ses som et selvbeholdende univers, hvorfor komparationen bliver irrelevant. Inden for den nordiske religionshistorie har der siden 1990'erne hersket en klar tendens til at fokusere på den diversitet, der givetvis har været til stede inden for det nordiske område selv, og når mange vil hævde, at vi altså knap nok kan tale om 'en nordisk religion' (se ovenfor, note 5), bliver forestillingen om en indoeuropæisk religion til noget meget ukonkret. Komparative projekter er naturligvis nødvendige, ikke blot for at påvise ligheder mellem to eller flere religioner, men i lige så høj grad for at påvise forskelle, hvorfor denne insisteren på diversitet på ingen måde kan siges at overflødiggøre komparative analyser. Ikke desto mindre er det klart, at Dumézils projekt i det væsentlige fokuserede på at finde ligheder og paralleller mellem de indoeuropæiske mytologier, også selv om han i mange publikationer (måske mest udpræget i Dumézil 1971) netop diskuterede forskelle mellem traditionerne, men i disse tilfælde i form af transformationer, altså

⁸ Her er i virkeligheden tale om en variant af Bellahs kulturevolutionisme, understreget af hans *bonmot*: 'Nothing is ever lost' (Bellah 2011, 267).

strukturelle og systemiske forskelligheder, der i lige så høj grad som parallelterne understreger kontinuiteten. Understregningen af det individuelle og det partikulære, som givetvis er vigtig, har derfor også medført en faldende interesse for det dumézilske komparative projekt. På samme måde som tilfældet er med kontinuitetsproblematikken handler det i første omgang ikke om en afvisning af Dumézils teorier, men om en mangel på interesse for det overordnede projekt. Dette forekommer uheldigt, ikke mindst fordi den trefunktionelle struktur, hvad enten man accepterer alle enkeltheder i Dumézils analyser eller ej, synes at have en stærk generativ kraft, ikke mindst inden for det nordiske område (Schjødt 2012).

Struktur

Endvidere ser det ud til, at selve det strukturelle perspektiv forekommer mange moderne forskere mindre relevant, hvilket formentlig gælder inden for mange humanistiske felter. I stedet for at interessere sig for dybereliggende strukturer, som formentlig har været aldeles ubevidste for det enkelte individ,⁹ er man mere optaget af den bevidste brug af myterne som kulturelle konstruktioner, hvad enten man ser denne brug i et magtpolitisk (fx Sundqvist 2016) eller, som tilfældet har været de senere år, i et identitets- eller kønspolitisk (fx Solli 2002; Ármann Jakobsson 2011; Bull 2019) perspektiv. Med andre ord er det styrende spørgsmål i nyere forskning, hvordan man har brugt eller opfattet myterne på et mere bevidst plan, og hvilken rolle de har spillet i forhold til sociale konstruktioner. Det handler i første omgang ikke om at afvise, at der kunne findes dybereliggende strukturer, men det forekommer ganske enkelt ikke så relevant. Der er ingen tvivl om, at forskellige varianter af konstruktivisme og dekonstruktivisme her har været afgørende faktorer, og at sådanne perspektiver bestemt også kan have deres ret, når vi ønsker at trænge dybere ned i den nordiske religions rolle og betydning for individ og samfund. Omvendt må man også sige, at disse perspektiver på ingen måde udelukker det strukturalistiske projekt, og at det vel netop er i kombinationen, vi kan nå længst, når det gælder en adækvat forståelse.

Om man finder det positivt eller negativt, at det strukturelle perspektiv tilsyneladende har trange kår i dag, må vel være op til den enkelte at vurdere, men det synes ikke at øge vores muligheder for at forstå religion i fortidige samfund.

Afslutning

Det ovenstående har været meget kortfattet og prætenderer på ingen måde at udgøre en videnskabshistorisk analyse – som sagt er der snarere tale om strøtanker – men jeg tror, at de tre begrebers status – eller mangel på samme – spiller en vigtig rolle for den mindskede betydning, som Dumézil synes at have i dag, sammenlignet med de tidlige 1990'ere.

⁹ Dumézils projekt er således i overensstemmelse med Lévi-Strauss', når denne definerer sit projekt på den måde, at han ikke ønsker at demonstrere hvordan mennesker tænker i myterne, men hvordan myterne tænker sig i menneskene (Lévi-Strauss 1964, 20).

Gør det så vores bog mindre relevant i dag? Det forekommer mig, at svaret må være et både-og: På den ene side er det klart, at en bog, hvis emne kun interesserer et fåtal, ikke virker specielt relevant. På den anden side kan man derimod også påstå, at jo mindre kendskabet til Dumézils fascinerende projekt er, desto større er behovet for at det kan genoplives i en let tilgængelig form.

Og under alle omstændigheder skal der ikke stå nogen tvivl om, at den proces, som Hans Jørgen og jeg selv gennemgik under skriveprocessen, har sat varige spor for os begge og påvirket begges forskning, også selv om den i mange henseender har taget helt andre retninger. Når nu Hans Jørgen får mere tid til at forske, skal jeg derfor foreslå, at han kunne skrive en artikel om Dumézils betydning for hans eget arbejde siden 1994.

LITTERATUR

Anthony, David W.

2007 *The Horse, The Wheel and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400831104>

Beck, Heinrich, Detlev Ellmers & Kurt Schier, eds.

1992 *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110877144>

Belier, Wouter W.

1991 *Decayed Gods: Origins and Development of Georges Dumézil's 'Idéologie Tripartite*, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004301511>

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Bull, Andrew

2019 "'Am I Not a Woman Like Thyself?' – The Transvestite Male Rapist. Narratives of Óðinn and Rindr, and Ewen and Thaney", *Kyngervi* 1, 37-56.

Clunies Ross, Margaret

1994 *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society, 1: The Myths*, Odense Universitetsforlag.

Clunies Ross, Margaret, ed.

2018 *The Pre-Christian Religions of the North. Research and Reception, vol. 2: From c. 1850 to the Present*, Brepols Publishers.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.110824>

Dubuisson, Daniel

1994 *Mythologies de xx'e siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille.

Dumézil, Georges

1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus.

- 1968 *Mythe et Épopée, 1: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard.
- 1971 *Mythe et Épopée, 2: Types épiques indo-européens: Un héros, un socier, un roi*, Gallimard.
- 1973 *Mythe et Épopée, 3: Histoires romaines*, Gallimard.
- Durkheim, Émile
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Alcan.
- Geertz, Clifford
- 1973 *The Interpretation of Culture*, Basic.
- Helm, Karl
- 1955 "Mythologie auf alten und neuen Wegen", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 77, 333-365. <https://doi.org/10.1515/bgsl.1955.1955.77.333>
- Jakobsson, Ármann
- 2011 "Óðinn as Mother. The Old Norse Deviant Patriarch", *Arkiv för Nordisk Filologi* 126, 6-16.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1964 *Le Cru et le cuit*, Plon.
- Littleton, C. Scott
- 1982 *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, 3. ed. University of California Press.
- Lundager Jensen, Hans J.
- 1986 "Mytens struktur. Introduktion til Georges Dumézil", *Semiotik* 12, 7-47.
- 1987 "Georges Dumézils værk", *Slagmark* 8, 82-93.
<https://doi.org/10.7146/sl.v0i8.103458>
- Lundager Jensen, Hans Jørgen & Jens Peter Schjødt
- 1994 *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. En bog om Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*, Aarhus Universitetsforlag.
- Mallory, James P.
- 1989 *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson.
- Page, Ray I.
- 1978-9 "Dumézil Revisited", *Saga-Book* 20, 49-69
- Rivière, Jean-Claude
- 1977 *Georges Dumézil: À la Découverte des Indo-Européens*, Copernic.
- Schjødt, Jens Peter
- 1984 "Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 5, 5-35. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i5.6958>
- 2009 "Diversity and its Consequences for the Study of Old Norse Religion: What Is it We Are Trying to Reconstruct", in: Leszek P. Slupecki og Jacub Moraviec, eds. *Between Paganism and Christianity in the North*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- 2012 "Óðinn, Pórr and Freyr: Functions and Relations", in: Merrill Kaplan and

Timothy R. Tangherlini, eds., *News from Other Worlds: Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture, in Honor of John F. Lindow*, North Pinehurst Press.

Sergent, Bernard

1995 *Les Indo-Européens: Histoire, langues, mythes*, Payot.

Solli, Brit

2002 *Seid: Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*, Pax

Sundqvist, Olof

2016 *An Arena for Higher Powers: Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789004307483>

West, Martin, L.

2007 *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199280759.001.0001>

Witzel, E. J. Michael

2012 *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195367461.001.0001>

*Jens Peter Schjødt, professor emeritus,
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Bitre urter, usyret brød

Om strukturer og tilværelses håndtering

Tal, »«, “”, kapitæler og DOI-gate

En systemteoretisk læsning af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrifts* henvisningspraksis

JOHANNE LOUISE CHRISTIANSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article presents some data from Religionsvidenskabeligt Tidsskrift's activities the last 40 years (1982-2022), placing a particular focus on the various contributions by Hans Jørgen Lundager Jensen. Based on the formalities of the journal, the article conducts a system theoretical analysis of Religionsvidenskabeligt Tidsskrift's referencing style, taking a point of departure in the work of Roy A. Rappaport. Through the analysis, development, adaptations, and maladaptations are discussed, as well as Hans Jørgen Lundager Jensen's role in such systemic processes.*

DANSK RESUMÉ: *I denne artikel præsenterer jeg noget data for Religionsvidenskabeligt Tidsskrifts virke de sidste 40 år (1982-2022) og især Hans Jørgen Lundager Jensens diverse bidrag hertil. Med fokus på formalia analyserer jeg Religionsvidenskabeligt Tidsskrifts henvisningspraksis gennem tiden fra et systemteoretisk perspektiv baseret på Roy A. Rappaport arbejde. Igennem analysen diskuterer jeg udvikling, adaptationer og ikke mindst maladaptationer af dette henvisningssystem, samt Hans Jørgen Lundager Jensens rolle i sådanne systemiske processer.*

KEY-WORDS: *Reference style; bibliography; system theory; Rappaport; Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*

I 1982 skrev Per Bilde, Armin W. Geertz og Hans Jørgen Lundager Jensen deres introduktion til det første nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift (RvT)*. Med det ny-startede tidsskrift ønskede de "at skabe et forum for humanistisk religionsforskning, formidling og debat i Danmark", et altomfattende videnskabeligt forum der inkluderede diverse synsvinkler og metoder "såsom filologiske, fænomenologiske, historiske,

psykologiske, semiotiske, sociologiske og systematiske" (Bilde, Geertz og Lundager Jensen 1982, 1).

I 2022 fylder *RvT* således 40 år. Siden denne første introduktion i 1982 er tidsskriftet blevet udgivet i forskellige former, i alt 73 numre (dvs. et gennemsnit på 1,825 numre om året), med ikke mindre end 23 (gæste)redaktører: Per Bilde, Armin W. Geertz, Hans Jørgen Lundager Jensen, Kirsten Nielsen, Vagn Andersen, Per Ingesman, Jens Peter Schjødt, Ole Davidsen, Jeppe Sinding Jensen, Carsten Riis, Lars Albinus, Troels Nørager, Marianne Qvortrup Fibiger, Anders Klostergaard Petersen, Lene Kühle, Jørn Borup, Tove Tybjerg, Jesper Sørensen, Annika Hvithamar, Katrine Frøkjær Baunvig, Simon Nørsgaard Iversen, Tina Langholm Larsen og undertegnede.

Udover at være medstifter af *RvT* har Hans Jørgen spillet en helt afgørende rolle for de ovennævnte tal. Blandt de 73 numre har han fx været ansvarshavende eller almindelig redaktør på ikke mindre end 60 af dem! Og han har bidraget med i alt 56 skrivelser; introduktioner, anmeldelser, artikler osv. Titlerne på disse er som følger:

- 1982 (1) "Introduktion til Religionsvidenskabeligt Tidsskrift" (med Per Bilde og Armin W. Geertz).
"Præsentation af *RvT*'s temanummer om fortællingen og det religiøse sprog".
- 1983 (2) "Gilgameš-epet. Kosmologi og antropologi".
Anmeldelse af Marcel Detienne: *L'invention de la mythologie*.
- 1984 (4) Anmeldelse af Claude Lévi-Strauss: *Le regard éloigné*.
- 1985 (6) Anmeldelse af Umberto Eco: *Rosens navn*.
Anmeldelse af Claude Lévi-Strauss: *Paroles données*.
- 1986 (8) Anmeldelse af Claude Lévi-Strauss: *La potière jalouse*.
- 1987 (10) "De fremmede, Det Gamle Testamente, vi".
- 1987 (11) "Kristendommen er ikke nogen 'stor fortælling': Strukturelt notat til en typologi over 'universelle' fortællinger".
- 1991 (19) Anmeldelse af Jean-Pierre Vernant: *Ødipus uden kompleks*.
- 1992 (20) "Genese og funktion - offeret ifølge Walter Burkert".
- 1994 (24) Anmeldelse af Jean-Pierre Vernant: *Myte og religion i det antikke Grækenland*.
Anmeldelse af Eduard Nielsen: *Abrahams historie. En historisk-kritisk kommentar til Genesis 11,26-25,11*.
- 1995 (26) "Jernets alder: Samson, Amirani, Prometheus, kvinden og Djævelen".
- 1995 (27) "At udtage én: Håndpålæggelsen i Det Gamle Testamente".
Anmeldelse af James C. VanderKam: *Dødehavsrullerne – teorier og kendsgerninger* og Mogens Müller, ed.: *Dødehavsteksterne, essæerne og Det Nye Testamente. Qumransamfundets betydning for forståelsen af den antikke jødedom og den ældste kristendom*.
Anmeldelse af J. C. Cooper: *Politikens Symbolleksikon*.
- 1997 (30) "Ontologisk urenhed i Gammel Testamente".
- 1998 (32) Anmeldelse af Niels Hyldahl og Thomas L. Thompson, eds.: *Dødehavsteksterne og Bibelen*.

- Anmeldelse af Ulla og Aage Westenholz: *Gilgamesh. Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*.
- Anmeldelse af Flavius Josefus: *Den jødiske krig*.
- 2000 (36) Anmeldelse af Marcel Detienne: *Apollon le couteau à la main*.
- 2001 (38) "Jul, julefrokost og nytår - en ritualanalyse".
Anmeldelse af Arie L. Molendijk og Peter Pels, eds., *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*.
- 2001 (39) "Disputats om *Den fortærende ild*" (med Armin W. Geertz).
Anmeldelse af *Gyldendals Religionsleksikon. Religion/Livsanskuelse, Gads Religionsleksikon, Kirke og kristendom. Leksikon* (med Carsten Riis).
- 2003 (43) "Roy Rappaport: *Ritual and Religions in the Making of Humanity*".
Ph.d.-afhandling om Rabbi Nahmans fortællinger (med Marianne Schleicher).
- 2008 (51) "Kognition og kultur: Merlin Donald og Religionsvidenskaben".
- 2008 (52) "Religion, hukommelse og viden – Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin".
"Hallbäck, blodet og solen – skitse til et aspekt af den almene vampyrologi".
- 2009 (54) "Gammel Testamente ved Det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet".
- 2011 (56) "Religionshistorie og aksetid: Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie".
Anmeldelse af Finn Stefansson: *Symbolleksikon*.
Anmeldelse af Marcel Fournier: *Émile Durkheim (1858-1917)*.
- 2013 (60) "Tema: Religionshistorie og kulturel evolution" (med Anders Klostergaard Petersen).
"Robert Bellah, religion og menneskelig evolution".
"Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater. Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*".
- 2015 (61) "Tema: Mindfulness" (med Jørn Borup).
- 2016 (64) "Tema: Askese" (med Johanne Louise Christiansen og Simon Nørgaard Iversen).
"Maria Magdalena i Provence: Tribal og post-aksial askese".
- 2017 (65) "Peter Sloterdijk, Skum og religion: En oversigt og indføring".
- 2017 (66) "Processioner: Indledning".
"Om dejlige dage: Hiero- og teofore processioner i arkaisk religion og i Det Gamle Testamente".
- 2018 (67) "Religionsvidenskabens (halv-)glemte helte: Indledning" (med Katrine Frøkjær Baunvig).
"James George Frazer: viktoriansk helt, 20.årh.s skurk, nutidig mediator".
- 2018 (68) "Forord til RvT 68: reformer – og andre temaer".
"Biskoppen og asketen: Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle".
- 2019 (69) "Forord til RvT 69: forløsning og urenhed" (med Johanne Louise Christiansen & Katrine Frøkjær Baunvig)

- 2020 (70) "Igennem urenhed til himlen: Den tanato-kosmologiske transformation fra israelitisk religion til kristendom".
 "Forord til RvT 70: religion og medier" (med Johanne Louise Christiansen & Katrine Frøkjær Baunvig).
 "Review-artikel: Alexandra Maryanski om Durkheim og religionens oprindelse" (med Anders Klostergaard Petersen).
- 2021 (71) "Indledning til RvT 71: dyr, natur, religion" (med Lars Albinus).
 "Virkeligheder og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola".
 "Jægeren, de venlige jaguarer og honningfesten: Om Claude Lévi-Strauss' miskendelse af animismen og den påståede afbrydelse af forbindelsen imellem himmel og jord".

Igennem titlerne på bidragene ovenfor kan vi følge nogle af Hans Jørgens faglige interesser og begejstringer igennem tiden. Begejstringer er jo netop det gennemgående tema i dette festskrift og mit bidrag her handler om en af Hans Jørgen mere underliggende og til tider skjulte interesser (og byrder). Som den anførte titelliste (og diverse af dette festskrifts bidrag) også indikerer er Hans Jørgen en person der gerne tænker i systemer, skemaer og grand theories. Noget som jeg, hans tidligere ph.d.-studerende, har nydt godt af. Hans Jørgen og jeg har det nemlig lidt på samme måde med systemer, især de mere disciplinære og detaljerede af slagsen. Dem der skal være konsekvente, dem der skal følge bestemte regler, dem der viser den akademiske disciplin. Nogle kalder os 'regelryttere', nogle kalder os andre ting.

Det tog da heller ikke mange dage efter jeg havde påbegyndt min bacheloruddannelse i Religionsvidenskab på Aarhus Universitet i 2005 før jeg blev introduceret til Hans Jørgens berømte dokumenter fra 2003 om hhv. "Opgaveskrivning: Litteraturliste, henvisninger, citater" og "Opgaveskrivning: Om sprog og stil".¹ På mit hold blev det efterhånden også normalt at folk trak en lamineret udgave af disse dokumenter op af tasken hver gang der skulle skrives opgave. Ligesom Hans Jørgens engagement i de studerendes oplæring inden for de religionsvidenskabelige formalia, har han brugt *utallige* timer på at lave, revidere og rette henvisninger og litteraturlister i *RvTs* mange numre og artikler. Målet med denne artikel er at hylde Hans Jørgen og den tid brugt på netop det formelle. Denne hyldest vil tage form som en systemteoretisk læsning af *RvTs* henvisningspraksis og dennes udvikling fra 1982 til i dag med udgangspunkt i én af Hans Jørgens store faglige begejstringer, nemlig antropologen Roy A. Rappaport (d. 1997).

¹ <https://studerende.au.dk/fileadmin/studerende.au.dk/Arts/Eksamen/Eksamensforsider/Go-deRaad.pdf>
<https://studerende.au.dk/fileadmin/studerende.au.dk/Arts/Eksamen/Eksamensforsider/Sprogog-Stil.pdf>

Rappaports systemer²

Rappaport er kendt af de fleste religionsvidenskabere for sine studier af forholdet mellem religion, samfund og økologi. Hans etnografiske studie, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (1968), handlede om rituelle regulationer blandt Tsembaga Maring stammen i New Guinea (Rappaport 1968). Men Rappaport var også en religionsteoretiker, inspireret af Durkheim, og en systemteoretiker, selvom især sidstnævnte arbejde er mindre kendt (Lundager Jensen 2003; 2008b). Fx nævner Catherine Bell slet ikke dette aspekt af Rappaports arbejde i sin *Ritual Theory, Ritual Practice* fra 1992 (Bell 1992).³ Mens Niklas Luhmann (d. 1988) var frontfigur for den europæiske/tyske gren af systemteorien befandt Rappaport sig inden for den amerikanske. På Rappaports tid var det amerikanske systemteoretiske felt nemlig en mindre trend under kulturanthropologien, der fokuserede på materielle aspekter ved kultur, religion og religiøsitet. Materialitet som fokus kom ud af et opgør i 1960erne, hvor kulturanthropologien i USA blev delt i to. På den ene side var der *materialister* som Rappaport, Leslie A. White (d. 1975) og Marvin Harris (d. 2001), og på den anden, *kulturalister* eller *kultur-relativister* såsom Clifford Geertz (d. 2006) og hans efterfølgere.⁴ Et af de spørgsmål som delte vandene var, hvorvidt kulturer skulle forstås og studeres som universelle evolutionære stadier eller i deres specifikke historiske, økonomiske og geografiske kontekster. Både materialisme og systemteori syntes at fungere godt med en evolutionær tilgang, en tilgang der tydeligt er til stede i Rappaports arbejde, fx når han diskuterer forskellige systemiske maladaptationer og deres indvirkning på det større systems overlevelse. 'Levende systemer', fx religioner, kan jo kun overleve hvis de kan reproducere sig selv eller bevæge sig fra bærer til bærer. Generationer kommer og går, men systemet skal forsøge at leve videre. Ifølge Rappaport er alle levende systemer derfor kun en generation fra at tabe 'det eksistentielle spil', spillet om livet (Rappaport 1979, 146; Lundager Jensen 2003, 73).

Rappaports systemteoretiske tanker udfoldes flere steder, men især i kapitlet "Adaptive Structure and Its Disorders" fra samlingen *Ecology, Meaning, and Religion* (1979, 145–172).⁵ Overordnet er Rappaports systemteori baseret på et balance- og spændingsforhold mellem principper og fleksibilitet. Formålet for ethvert levende system er at eksistere og blive ved med at eksistere. Og i alle systemer er der, og skal der være, et forhold af både spænding og balance imellem princip og fleksibilitet for at systemet kan fortsætte: På den ene side skal et system demonstrere og legitimere dets selvidentitet igennem konstante principper, men på den anden side skal samme sy-

² Denne gennemgang af Rappaports systemteoretiske univers tager til en vis grad udgangspunkt i et kapitel i min bog *The Exceptional Qur'ān: Flexible and Exeptive Rhetoric in Islam's Holy Book* (2021). For anden omtale af Rappaport, se fx Markus Altena Davidsens bidrag til dette festskrift.

³ Det nævnes dog i hendes senere "Ritual [Further Considerations]" (Bell 2005).

⁴ Se her fx White (1975); Harris (1968; 1979) og Geertz (2004).

⁵ De fleste argumenter herfra går igen i Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* fra 1999.

stem også udvise en vis fleksibilitet fordi det eksisterer i og er påvirket af en omskiftelig kontekst. Med andre ord, principper, der er for bløde eller for eftergivende, kan svække eller udvande systemets selvidentitet, mens principper, der er for hårde eller strikse, kan risikere dets eksistens.

Adaptive levende systemer inkluderer, ifølge Rappaport, biologiske organismer og sociale grupper, herunder religioner, samfund og økosystemer. Og alle disse må udvise balancen mellem princip og fleksibilitet, fordi denne skaber muligheden for at reagere på stress. Stress på systemet kan komme både indefra og udefra, og for at systemet kan besvare stress på en hensigtsmæssig måde, har det brug for adaptive processer og strategier. Rappaport definerer sådanne adaptationer eller tilpasninger som:

the processes through which living systems maintain homeostasis in the face of both short-term environmental fluctuations and, by transformations in their own structures, through long-term nonreversing changes in their environment as well (Rappaport 1979, 145).

Hvordan et system tilpasser sig, afhænger af de forhold der er vigtige for det givne system og de specifikke omstændigheder, der opstår i den systemisk stressende situation. Nogle gange kan systemet fx vælge at ændre sine egne interne strukturer for at det overordnede system kan vedblive (Lundager Jensen 2003, 72). I sin review-artikel af *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999), parafraserer Hans Jørgen selv et eksempel fra Rappaport på en sådan proces, nemlig landhvirveldyret, kvastfinner fra Devontiden. Denne fiskeart overlevede alene fordi den formåede at evolutionært at omdanne sine finner til ben. Som Hans Jørgen skriver:

Den forvandlede med andre ord et subsystem (bugens finner) for at bevare sit overordnede system (kroppen som helhed). Pointen er selvfølgelig, at når et system forvandler dele af sig selv, for at resten kan forblive, som det hele tiden har været, som fisken, der forvandler sig til padde 'for at' forblive fisk, forvandles hele systemet ikke desto mindre (Lundager Jensen 2003, se også Rappaport 1999, 6, 413).

Selvom systemet ændrer en del af sig selv for at forblive som sig selv, er det således stadigvæk en forandring fra system 1.0 til system 2.0. Og sådanne forandringer fortsætter kontinuerligt: et levende system er aldrig statisk, det udvikler sig, tilpasser sig, forandrer sig som et resultat af intern og ekstern stress.

Ifølge Rappaport findes der mange adaptive processer, der naturligvis er afhængige af det givne system (Rappaport 1979, 149-150). Blandt andet kan nævnes ændringer i målenes specificitet, responstiden, varigheden og muligheden for at tilbagegulle en proces. Men Rappaport er også interesseret i maladaptation, altså mangelfuld eller ligefrem dårlig systemisk tilpasning (ibid. 160-161). Ligesom de succesfulde adaptive processer er der et utal af mulige maladaptationer, fx en u hensigtsmæssig voldsom reaktion på et mindre problem i et subsystem (relateret til den type maladaptation Rappaport kalder "too much, too soon") eller det modsatte, en for vag reaktion på et større problem ("too little, too late"; Rappaport 1979, 161).

Efter en enten vellykket eller mislykket korrektiv respons er systemet, som nævnt, noget andet, det er transformeret til et system 2.0. Sådanne transformationer kan fore-

komme på forskellige niveauer, altså i enten et subsystem eller havende en fundamental effekt på det overordnede system. Som et resultat heraf er der også forskellige udfald for systemet som helhed. Ét udfald er selvfølgelig at den stress systemet indledningsvis reagerede på, er elimineret. Et andet er, at systemet nødvendigvis er blevet mere grundlæggende ændret for at overleve.

På baggrund af Rappaports systemteoretiske tanker vil jeg nu se *RvTs* henvisningspraksis som et adaptivt levende system, der gennem tiden har tilpasset sig og forandret sig. Henvisningspraksissen er et socialt system i den forstand at den er udtryk for redaktionelle beslutninger og tidsforbrug i eventuelle revisionsprocesser. Som metodisk forbehold skal det nævnes at jeg ikke har talt med nogle af de analyserede redaktioner, ej heller undersøgt henvisningspraksissers nationale og internationale udvikling i den givne periode. Dog kan disse forbehold også være fordele fordi jeg på denne måde kan forblive i en position af relativ videnskabelig objektivitet (i hvert tilfælde indtil min egen indtræden i *RvTs* redaktion i 2016).

RvT og dets henvisningspraksis(ser)

Udgangspunktet for den følgende analyse er en opdeling af *RvTs* historie i fire perioder med tilhørende numre: Numrene 1-26 (1982-1995), 27-46 (1995-2005), 47-65 (2005-2016) og 66-73 (2017-2021). Målet med analysen er, som nævnt, at anerkende Hans Jørgens arbejde med *RvTs* formalia, men også at overveje hvor *RvT* nu skal hen (Hans Jørgen har heldigvis tilkendegjort at han fortsætter i *RvT*-redaktionen efter sin fratrædelse som professor ved Aarhus Universitet). Udover at vi igennem analysen kan følge med i nogle af Hans Jørgens faglige interesser, fortæller den os noget om udvikling, adaptationer og ikke mindst maladaptationer af *RvTs* henvisningssystem.

Numrene 1-26 (1982-1995) – system 1.0

I den første periode af *RvTs* historie er brugen af formalia generelt kendetegnet ved at vi her har at tale om et ungt system. I hvert tilfælde er der i denne periode ikke umiddelbart tegn på en konsekvent brug af litteraturlister, ej heller en gennemgående henvisningspraksis gældende for alle artikler i et nummer. Fx anfører nogle forfattere bogtitler i kursiv, andre i citationstegn eller lignende. Til gengæld er artiklernes form forholdsvis etableret med anvendelsen af især slutnoter (nogle gange i kombination med brødtekstreferencer!), samt et afsluttende engelsk abstract. Hvis vi kigger på det følgende eksempel fra Hans Jørgens artikel "Gilgameš-epet. Kosmologi og antropologi" fra *RvT* 2 (1983), kan vi se at referencerne er karakteriseret af en skelnen mellem bogtitler og artikler via kursiv og citationstegnet "", som vi også kender fra *RvTs* referencsystem i dag (Lundager Jensen 1983, 78).⁶

⁶ Se også Laura Feldts bidrag i dette festskrift.

Noter

1. Standardudgaven af Gilgames-epet er stadig R. Campbell Thompson's *The Epic of Gilgamesh. Text, Transliteration and Notes*, Oxford 1930. Heri findes den ninevistiske version samt de på det tidspunkt kendte gammelbabylonske fragmenter. Blandt de talrige oversættelser kan nævnes: Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2. ed., Chicago 1949; E.A. Speiser's i James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3 ed., Princeton 1969 (herefter: ANET); Albert Schott und Wolfram von Soden, *Das Gilgamesch-Epos*, (Reclam), Stuttgart 1969; på dansk findes O.E. Ravns oversættelse i *Babylonske religiøse tekster* (Verdensreligionernes hovedværker, bd. 2), Kbh. 1953. Henvisninger til den ninevistiske version vil i det flg. foretages som f.eks. I, ii,29 (= tavle I, kolonne ii, vers 29) eller XI,194 (tavle XI, vers 194).
2. Jvf. Karl Oberhuber, "Gilgamesch", i (samme, Hrsgb.), *Das Gilgamesch-Epos*, Darmstadt 1977, (herefter: DGE) 16f. Bearbejderens

Den lidt 'løse' tilgang til formkravene, der kendetegner de første år af *RvT*, fortsætter de følgende numre. Artiklernes form forbliver nogenlunde den samme, men forfatterne selv virker til at påvirke systemet udefra i den forstand at de er forholdsvis selvbestemmende ift. formalia. Dog møder vi i *RvT* 5 (1984) den første litteraturliste, i kombination med slutnoter, nemlig hos Jens Peter Schjødt i artiklen "Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie".⁷ Selvom litteraturlister på dette tidspunkt synes at være enkeltstående tilfælde, bliver der i de følgende år leget med andre elementer i henvisningsstilen. Det følgende eksempel er fra Hans Jørgens artikel "De fremmede, Det Gamle Testamente, vi" fra *RvT* 10 (1987, 51):

29. Claude Lévi-Strauss, »Race et culture«, *Le regard éloigné*, 1983, 26.
30. *Gyldendals fremmedordbog*, 9. udg., 1983.
31. André Caquot, »Religions Sémitiques comparés«, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, 1968, 118.
32. Rudolph Bultmann, »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«, in H. W. Bartsch (Hrsgb.), *Kerygma und Mythos* 1, 1948, 18.

Modsat slutnoteeksemplet fra 1983, hvor Hans Jørgen anvendte både kursiv og citati-onstegnet "", flirter han altså i 1987 med cevron eller Guillemet tegnene »«. Og vi skal faktisk helt op til 1992 i *RvT* 20, i artiklen "Genese og funktion – offeret ifølge Walter

⁷ Jf. her også Jens Peter Schjødts bidrag til dette festskrift.

Burkert", for Hans Jørgen anvender en litteraturliste, igen i kombination med slutnoter (1992, 45-46):

Litteraturliste

1) Walter Burkert:

»Greek Tragedy and Sacrificial Ritual«, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7, 1966, 87-121.

Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, De Gruyter, Berlin 1972; engelsk oversættelse: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley 1983.

Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, (Die Religionen der Menschheit 15), Kohlhammer, Stuttgart 1977; engelsk oversættelse: *Greek Religion*, Harvard University Press, Harvard 1985.

Structure and History in Greek Mythology and Ritual, University of California Press, Berkeley 1978.

Bemærk her, hvordan Hans Jørgen fortsat anvender tegnene »« og hvordan der gennemgående anføres udgivelsessted for værkerne.

Numrene 27-46 (1995-2005) – system 2.0

I 1995, mellem numrene 26 og 27, sker der en stor transformation i *RvT*'s henvisningspraksis, faktisk sker der flere større tilpasninger i den ti-årige periode som udgør system 2.0. Måske vi kan se det som en slags systemisk stabiliserings- eller modningsperiode. Den første ændring omhandler den konsekvente brug af litteraturlister, og for første gang i *RvT* 27 (1995) ser vi, at alle forfattere, udover at anvende slutnoter, tilføjer en udførlig litteraturliste. Litteraturlisterne er ydermere forholdsvis konsekvente i stil, her eksemplificeret i Hans Jørgens artikel fra nummeret, "At udtage én: Håndspålgelse i Det Gamle Testamente" (1995, 77-78):

Litteratur

Dussaud, René, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2. ed., E. Lerouz, Paris 1941.

Elliger, Karl, *Leviticus*, Handbuch zum Alten Testament I,4, J. C. B. Mohr, Tübingen 1966.

Fabry, Heinz-Josef, » \aleph *samak*«, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry, eds., *Theologisches Wörterbuch V*, Kohlhammer, Stuttgart, 1986, 883f.

Gese, Hartmut, »Die Sühne«, *Zur biblischen Theologie*, Kaiser, München 1977, 85-106.

Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset. Paris 1978

I denne stil har redaktionen valgt en rækkefølge i den enkelte reference som svarer til: forfatter, titel, forlag, udgivelsessted, efterfulgt af årstal og eventuelle sidetal. Som det fremgår af eksemplerne anvendt indtil videre i denne analyse, er sådan rækkefølge generelt gennemgående i slutnoter og de enkelt forekommende litteraturlister siden 1982.

Den anden store ændring i denne periode sker i 1997, med *RvT* 31, det sidste nummer Hans Jørgen redigerer inden sin pause fra *RvT* i perioden 1998-2003 (numrene 32-43). Den systemiske transformation inkluderer et mindre skift i layout, men et stort skift i artiklernes henvisningspraksis. For det første er slutnoterne nu erstattet af brødtækstreferencer (forfattereftersnavn årstal, sidetal), for det andet følger litteraturlisten, som vi skal se, en anden rækkefølge end ovennævnte. Det engelske abstract afslutter stadig artiklerne. De nye tilpasninger fortsætter perioden ud, som det også fremgår af følgende litteraturliste fra Hans Jørgens "Jul, julefrokost og nytår – en ritualanalyse" fra *RvT* 38 (2001, 86):⁸

JENSEN, HANS J. LUNDAGER

2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus.

PIO, JØRN

1977 *Julens hvem hvad hvor*, København.

RAPPAPORT, ROY A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.

RINGGREN, HELMER

1963 *Israelitische Religion*, Stuttgart.

TURNER, VICTOR

1967 "Betwixt and Between", *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, 93-111.

Udover anvendelsen af kapitæler til at angive forfatternavne, begynder denne litteraturliste mere og mere at ligne *RvT*'s referencetil i 2022: hvert enkelt punkt udgør to linjer, rækkefølgen for den enkelte reference er forfatter, årstal, titel, udgivelsessted, og citationstegn i angivelsen af kapitler og artikler er "", og ikke »«.

Numrene 47-65 (2005-2016) – system 3.0

Skellet mellem anden og tredje systemversion sker med *RvT* 47 i 2005. Her forandres tidsskriftets indre layout væsentligt (og konsekvent), selvom vi faktisk kan se begyndelsen på denne ændring helt tilbage til *RvT* 36 i 2000. Hans Jørgen er da også vendt tilbage til redaktionen i 2004, så måske vi kan spekulere i, om denne systemiske adaptation har noget med det at gøre. En del af det nye layout inkluderer engelsk abstract, dansk resume og keywords i begyndelsen af artiklen, samt en gennemgående brug af brødtækstreferencer af formen (forfattereftersnavn årstal, sidetal). Hvor de første numre i det nye layout – numrene 47-50 – stadig anvender kapitæler i angivelsen af forfatternavne, ændres dette fra nummer 51, hvor det nye layout ligeledes forfines yderligere med bredere margener og fonten Palatino Linotype (den samme font som anvendes i dag). Hans Jørgens artikel "Kognition og kultur: Merlin Donald og religionsvidenskaben" fra netop *RvT* 51 (2008a, 39) illustrerer system 3.0:

⁸ For yderligere analyse af denne artikel, se Niels Reehs artikel i dette festskrift.

- Assmann, Jan
 1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck München.
 2000 *Religion und kulturelles Gedächtnis*, C. H. Beck München. [Engelsk: *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford 2005.]
- Berger, Peter
 1974 *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*, Lindhardt og Ringhof, København. [Engelsk: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City 1967.]
- Donald, Merlin
 1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
 1998 "Mimesis and the Executive Suite: missing links in language evolution", in: James R. Hurford, Michael Studdert-Kennedy & Chris Night, eds., *Approaches to the Evolution of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bemærk det høje specificitetsniveau med angivelsen af både forlag og udgivelsessted. Perioden er, efter de indledende systemiske forhandlinger, karakteriseret af en høj grad af ensrettethed når det kommer til formalia. Det eneste element som synes at blive diskuteret er, hvorvidt udgivelsessted skal anføres eller ej, en diskussion som er fortsat til i dag. Modsat ovenstående eksempler specificerer Hans Jørgen fx alene forlag i sin artikel "Maria Magdalena i Provence: Tribal og post-aksial askese" fra *RvT* 64 (2016, 118):

- Lundager Jensen, Hans J. & Jens Peter Schjødt
 1994 *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*, Aarhus Universitetsforlag.
- Milgrom, Jacob
 1989 *Numbers. The JPS Torah Commentary*, The Jewish Publication Society.
- Mormando, Franco
 1999 "'Virtual Death' in the Middle Ages: The Apotheosis of Mary Magdalene in Popular Preaching", in: Edelgard E. DuBruck & Barbara I. Gusick, eds., *Death and dying in the Middle Ages*, Peter Lang 257-274.
- Oppitz, Michael
 1975 *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Suhrkamp.

Numrene 66-73 (2017-2021) – system 4.0

Den sidste periode i *RvT*'s 'formelle' historie er også en periode kendetegnet af stigende ekstern stress. Her tænker jeg især på den såkaldte DOI'ificering, blandt indviede kaldet 'DOI-gate'. En DOI eller *Digital Object Identifier* er en konstant online identifikator for et akademisk værk, og i perioden op til 2017 blev der indgået en aftale om at alle *RvT*'s artikler skulle tildeles en sådan DOI. Prisen for denne aftale var, at alle *RvT* artiklernes litteraturlister ligeledes skulle DOI'ificeres.⁹ Det overordnede problem med DOI'er er at de er grimme og det er derfor helt tydeligt at den påkrævede DOI'ificering udforskes på forskellige måder i perioden. Fx ser vi i Hans Jørgens "Om dejlige dage: Hiero- og

⁹ Ift. denne aftale – som her lyder væsentlig mere sketchy og spændende end den er – og ift. arbejdet med *RvT* generelt sendes der hermed også en stor tak til Niels Erik Frederiksen fra AU Library.

teofore processioner i arkaisk religion og i Det Gamle Testamente” fra *RvT* 66 (2017, 103), hvordan DOIerne inkluderes i den nu ellers fastlagte litteraturliste:

Price, Simon

1999 *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511814488>

Pritchard, James B., ed.

1969 *Ancient Near Eastern texts Relating to the Old Testament*. 3. ed. with suppl., Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rappaport, Roy A.

1979 “The Obvious Aspects of Ritual”, in: Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Ritual*, Berkeley, California: North Atlantic Books, 173-221.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

Presset udefra er dog endnu mere tydeligt i det følgende nummer, *RvT* 67, hvor systemet forsøger at tilpasse sig den nye situation med en klar overreaktion. Maladaptationen, som minder om Rappaports ‘too much, too soon’, kan illustreres af første side i Hans Jørgens bidrag til *RvT* 67 “James George Frazer: viktoriansk helt, 20.årh.s skurk, nutidig mediator” (2018a, 77):

RVT 67 (2017) 77-104; DOI 10.7146/RT.V0I0.104622

James George Frazer: viktoriansk helt, 20.årh.s skurk, nutidig mediator

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Systemet opdager dog hurtigt overreaktionen for allerede i *RvT* 68, det følgende nummer fra 2018, ser første side af Hans Jørgens artikel, “Biskoppen og asketen: Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle” (2018b, 75), således ud:

RVT 68 (2018) 75-90

Biskoppen og asketen

Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle¹

HANS J. LUNDAGER JENSEN

I Hans Jørgens i skrivende stund sidste artikler (!) i *RvT* 71, “Virkeligheder og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola” og “Jægeren, de

venlige jaguarer og honningfesten: Om Claude Lévi-Strauss' miskendelse af animismen og den påståede afbrydelse af forbindelsen imellem himmel og jord" fra 2021 er status på tidsskriftets referencesystem som følger:

LITTERATUR

Balée, William

2013 *Cultural forests of the amazon: A historical ecology of people and their landscapes*, University of Alabama Press.

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belgrave Press of Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Brown, Peter

2003 *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A.D. 200-1000*, 2. ed. Blackwell.

Davidsen, Ole

2003 "Gave og tægt. Om udvekslingens centrale rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1, 32-52.

Descola, Philippe

1998 *Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*, The New Press.

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard.

2010 "From Wholes to Collectives", in: Ton Otto & Nils Bubandt, eds., *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Blackwell, 209-226.
<https://doi.org/10.1002/9781444324426.ch12>

2010a "Cognition, Perception, and Worlding", *Interdisciplinary Science Review*, 334-340. <https://doi.org/10.1179/030801810X12772143410287>

2011 *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quæ.
<https://doi.org/10.3917/quae.desco.2011.01.0009>

2013 *Beyond Nature and Culture*, oversat af Janet Lloyd, Chicago University Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>

Bemærk her endnu engang de manglende udgivelsessteder og DOIerne er tilbage i litteraturlisten, hvor de hører til.

Fremtidens referencer

Igennem den ovenstående analyse har vi kunne følge udviklingen af *RvTs* henvisningspraksis over de sidste 40 år. Her ses, hvordan redaktionelle beslutninger fra nummer til nummer (hvor, som nævnt, 60 af numrene inkluderer Hans Jørgen i redaktionen) i en forhandling med forfatternes forskellige behov kommer til udtryk. Overordnet kan vi konkludere at *RvTs* henvisningssystem har formået at overleve i 40 år, altså vinde i 'det eksistentielle spil', spillet om livet, bl.a. ved at engagere diverse (gæste)redaktører og være åben over for forandring løbende (Rappaport 1979, 146; Lundager Jensen 2003, 73).

Iblandt de fire behandlede perioder – numrene 1-26 (1982-1995), 27-46 (1995-2005), 47-65 (2005-2016) og 66-73 (2017-2021) – synes især den første at være karakteriseret af for bløde principper, noget der da også bliver ændret i den efterfølgende tid. I den første periode af *RvT* er det i høj grad op til forfatterne selv at bestemme den enkelte

henvisningspraksis, men systemet som helhed lider heraf: Det er simpelthen for fleksibelt. *RvTs* formelle identitet – gennem en mere konsekvent henvisningspraksis – etableres tydeligere med system 2.0, hvor litteraturlister fx kommer mere gennemgående i spil. Det kan derefter diskuteres om denne fokus på mere håndfaste og konsekvente principper tages for langt i den tredje periode, numrene 47-65 (2005-2016), hvor specificitetsniveauet når nye højder og diskuteres internt, fx gennem spørgsmålet om hvorvidt udgivelsessted skal angives eller ej. Vi ser altså både succesfulde og mindre succesfulde tilpasninger i *RvTs* anvendelse af formalia gennem tiden, det primære eksempel på sidstnævnte i system 4.0 værende den såkaldte 'DOI-gate'. Men det interessante ved DOI-gate er jo netop at det overordnede system opdager sin overreaktion og begyndende maladaptation hurtigt, og derfor kan korrigere sig selv, uden de store fundamentale konsekvenser for systemet som helhed.

I skrivende stund er *RvT* stadig udsat for systemisk pres. Det er svært at få tidsskriftsbevillinger, vores henvisningssystem stemmer ikke overens med de elektroniske referenceprogrammer som mange bruger, fx Zotero, forfatterne gør ikke som der står i style-sheet og dele af den nuværende redaktion (læs: Hans Jørgen) bruger enorme mængder tid på at rette tal, »«, "" , kapitæler, ; , ; , kursiv og DOI. Skal *RvTs* egen unikke henvisningspraksis droppes helt? Skal vi 'bare' anvende en af de mere standardiserede praksisser, hvor også fx Zotero kan bruges? Skal Hans Jørgen virkelig bruge sit otium på at rette tal, »«, "" , kapitæler, ; , ; , kursiv og DOI?

Vi på *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* vil i hvert tilfælde gerne benytte denne mulighed for at sige Hans Jørgen mange tak for tiden brugt på formalia. Og fra mig, det kan godt være at nogle siger at det ikke betyder noget med det formelle, men det gør det! *Tak!*

LITTERATUR

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press

2005 "Ritual [Further Considerations]", *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Macmillan Reference USA, vols. 11, 7848–7856.

Bilde, Per, Armin W. Geertz & Hans J. Lundager Jensen

1982 "Introduktion til Religionsvidenskabeligt Tidsskrift", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 1, 1-5. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i1.8338>

Christiansen, Johanne Louise

2021 *The Exceptional Qur'ān: Flexible and Exceptional Rhetoric in Islam's Holy Book*, Gorgias Press.

Geertz, Clifford

2004 "Religion as a Cultural System", in: Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Routledge [original 1966], 1–46.

Harris, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Thomas Y. Crowell.

- 1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House.
- Lundager Jensen, Hans J.
- 1983 "Gilgames-epet. Kosmologi og antropologi", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 57-84. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i2.7684>
- 1987 "De fremmede, Det Gamle Testamente, vi", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 10, 27-52. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i10.5398>
- 1992 "Genese og funktion – offeret ifølge Walter Burkert", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 25-46. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5335>
- 1995 "At udtage én: Håndspåbyggelse i Det Gamle Testamente", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 27, 59-78. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i27.5273>
- 2001 "Jul, julefrokost og nytår – en ritualanalyse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 38, 73-86. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i38.2631>
- 2003 "Roy Rappaport: Ritual and Religions in the Making of Humanity", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 69-75. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i43.1901>
- 2008a "Kognition og kultur: Merlin Donald og religionsvidenskaben", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 51, 20-40. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i51.1714>
- 2008b "Religion, hukommelse og viden - Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 3-17. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i52.1720>
- 2016 "Maria Magdalena i Provence: Tribal og post-aksial askese", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 96-120. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i64.23330>
- 2017 "Om dejlige dage: Hiero- og teofore processionser i arkaisk religion og i Det Gamle Testamente", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66, 78-104. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i66.26448>
- 2018a "James George Frazer: viktoriansk helt, 20.årh.s skurk, nutidig mediator", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 67, 77-104. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i0.104622>
- 2018b "Biskoppen og asketen: Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 68, 75-90. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i68.109110>
- 2021 "Virkeligheder og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71, 62-95. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i71.127008>
- 2021 "Jægeren, de venlige jaguarer og honningfesten: Om Claude Lévi-Strauss' miskendelse af animismen og den påståede afbrydelse af forbindelsen imellem himmel og jord", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71, 96-105. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i71.127014>
- Rappaport, Roy A.
- 1968 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press.
- 1979 *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books.
- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

Schjødt, Jens Peter

1984 "Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 5, 5-35. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i5.6958>

White, Leslie A.

1975 *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*, Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/whit93238>

*Johanne Louise Christiansen, adjunkt, ph.d.
Religionsstudier, Syddansk Universitet*

Dumézil & Co

Trefunktionelle forskere og tænkere. Et mindre galleri¹

BERNHARD LANG

ENGLISH ABSTRACT: *This article presents a gallery of three-functional thinkers for inspiration, in the spirit of Hans Jørgen Lundager Jensen and the kind of religionsvidenskab he practices.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen præsenterer et galleri af trefunktionelle tænkere til inspiration i Hans Jørgen Lundager Jensens ånd – og den form for religionsvidenskab han praktiserer.*

KEY-WORDS: *Dumézil; three-functional thinkers*

Med Jupiter, Mars og Quirinius dominerer en trefoldighed i den romerske gudeverden. Jupiter som den suveræne verdenshersker og Mars som krigsgud legemliggør samfundets ideologiske overbygning. Quirinius står omvendt for fundamentet eller, om man vil, underbygningen: Samfundsforsyningen med alt, hvad det kræver. Det gælder ikke mindst de næringsmidler, som den frugtbare jord skænker landmanden. George Dumézil skrev i 1966 en omfattende bog om netop disse tre skikkelser: *La religion romaine archaïque* (2. rev. udg. 1974). Dens mål er at beskrive en antik kultur, der hæger om et harmonisk og hierarkisk verdensbillede. Når samfundets tre funktionsbærere, som de tre guder vogter over, indgår i harmonisk fællesskab, råder frelsen. Forudsætningen er en stærk statsledelse (den første funktion), en slagkraftig hær (den anden funktion) og en bondestand, der er villig til at underkaste sig ledelsen (den tredje funktion).

Dumézil observerede og beskrev den 'trefunktionelle teori' for arkaiske, indoeuropæiske kulturer, ligesom han gjorde sig til talsmand for den i analyser af kulturelle fænomener. Han har imidlertid ikke i den sammenhæng fået nogen stor følgeskare.

¹ Bernhard Langs bidrag er oversat fra tysk til dansk af Anders Klostergaard Petersen.

Ironisk var det i maj 1968, tidspunktet for Pariserstudenternes opstand, hvor første bind af hans hovedværk *Mythe et épopée* udkom med undertitlen *L'ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Værket var tilegnet Pierre Brisac, en ung general i den franske hær, til minde om hans militærtid under Første Verdenskrig. Det var en nostalgisk erindring om et gloriøst militært eventyr. Brisac var af jødisk oprindelse og aktiv i modstandskampen (*la résistance*) under den tyske besættelse af Frankrig. Det fremgår dog ikke af tilegnelsen. Dedikationen var imidlertid lige så fremmed for tidsånden i maj 1968 som den trefunktionelle ideologi.

I løbet af kort tid skabte 68-generationen en ny kulturel og akademisk verden. De havde ikke længere som Dumézil og hans samtidige Mircea Eliade interesse for det arkaiske, men derimod det anarkistiske. Hverken struktur, organisation eller harmonisk sammenspil mellem forskellige kræfter gjaldt længere som ledende paradigme. Det gjorde derimod det konfliktuelle, fragmentariske og ludiske, at alle faste strukturer lod sig afsløre som udtryk for en repressiv ideologi. Revolte og opstand i stedet for harmoni og tradition. Den, som forskrev sig til harmonien, brændemærkedes som konservativ, kontraprogressiv, som mørk medskyldig i social undertrykkelse og udnyttelse.

I mellemtiden har 68-generationen mere eller mindre nået sin afslutning, og måske har sansen for den trefunktionelle analyse igen fået en chance – ikke som ideologisk grundlag for samfundet, men som analytisk metode i forhold til social og kulturel struktur. Det mindre galleri af trefunktionelle tænkere og forskere, jeg her præsenterer, er tilegnet Hans Jørgen Lundager Jensen, som i en ikke-harmonisk tid i det mindste har bevaret et åbent sind for Dumézils tænkning. Det gælder særligt bogen *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi* skrevet sammen med Jens Peter Schjødt. Det har især været den bog, der inspirerede mig til at give mig i kast med en trefunktionel analyse af den bibelske gudsforestilling (Lang 2002).

I det følgende galleri er de forskellige personer arrangeret i tidlig rækkefølge. For at gøre sammenligningen mere tilgængelig har jeg markeret de tre funktioner med betegnelserne TF1, TF2 og TF3. Det vil sige, at de ud fra følgende mønster tilnærmelsesvis modsvarer den første, den anden eller tredje af Dumézils beskrevne tre funktioner:

TF1 = Førstefunktionen: suveræn dominans, visdom, intellekt, præsteskab, religion.

TF2 = Andenfunktionen: Kraft, vold, voldsudøvelse, krig, krigerstand.

TF3 = Tredjefunktionen: Frugtbarhed, landbrug, rigdom, sundhed, seksualitet.

I. Jeremias

Jeremias virkede omkring 586 f.v.t. i Jerusalem i en generation, som oplevede afslutningen på det jødiske monarki og deportationen af Judæas' overklasse til Babylon: Et vendepunkt i Israels historie. I den bog, der forbindes med Jeremias' navn, og som i

alt fald for flere deles vedkommende går tilbage til profeten, finder vi sætningen: "Den vise skal ikke være stolt af sin visdom, den stærke skal ikke være stolt af sin styrke, den rige skal ikke være stolt af sin rigdom" (Jer 9:22 DO92). Profeten taler om de tre ledende klasser inden for samfundet: de rige bønder og kvægbesiddere (TF3), krigerne (TF2) og de vise, under hvilke man utvivlsomt skal forstå embedsstanden (TF1). Blandt disse klasser savner profeten den rette religiøse holdning: Underkastelsen under Israels gud.

II. Platon

Den græske filosof Platon fra Athen (428-348 f.v.t.) er utvivlsomt en af de mest betydningsfulde trefunktionelle tænkere. I hans hovedværk *Staten* (*Politeia*) udkaster han en statsutopi. Platons ideale samfund består af tre klasser: den filosofiske elite (TF1), vogterne (TF2) og håndværkerne (TF3). Denne trehed beror på menneskesjælens tre kræfter, som Platon betegner som hhv. fornuft, mod og begær. Den filosofiske elites opgave anskueliggøres i den berømte hulelignelse (*Syvende bog*). Se også nedenfor under afsnit XIV om Fukuyama.

III. Bernhard af Clairvaux

Bernhard (1090-1153) var abbed af cistercienserklosteret i Clairvaux, der ligger midt mellem Basel og Paris. Han var ikke nogen systematisk trefunktionel tænker; men man finder i hans værker interessante spor af en sådan tænkning. Et eksempel får række. I sin *20ende Prædiken over Højsangen* hedder det om Jesus: "Han elskede ømt (dulciter), vist (sapienter) og stærkt (fortiter). Med ømhed mener jeg: Fordi han iførte sig kødet; med forsigtighed, fordi han undgik skyld, med styrke, fordi han overvandt døden" (vol. 5, 279). Bernhard tilskriver altså Kristus herskerens egenskaber (visdom, TF1), krigerens (styrke, TF2) og den elskendes (TF3). Som hersker og frelser må Kristus ikke alene besidde visdom, men også de to øvrige dyder for at føre verden tilbage til en harmonisk tilstand.

IV. Erasmus

Vi skylder den betydningsfulde humanist Erasmus af Rotterdam (1467-1536) et værk med titlen *Institutio Principis Christiani* (Opdragelse af den kristne hersker). I det finder vi også en beskrivelse af Guds egenskaber. Ham tilkommer tre egenskaber: Den højeste magt eller kraft (*summa potentia*, TF2), den højeste visdom (*summa sapientia*, TF1) og det højeste gode (*summa bonitas*, TF3) (Vol. 5, 150). Denne sammenstilling overrasker ikke, eftersom Gud i sig selv må udgøre den højeste form for harmoni. I sammenhæng med bogen tjener beskrivelsen til at fremmane et forbillede for den kristne hersker.

V. Jakob Boehme

Boehme (1575-1624) var en produktiv forfatter og egensindig tænker og på en og samme tid skomager og intellektuel. Hans første større værk bærer titlen *Drey Principien* eller mere præcist *Beschreibung der drey Principient göttliches Wesens. Das ist von der ohn Ursprung ewigen Geburt der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes*. Den behandler tre aspekter ved Gud – hans retfærdighed og visdom (TF1), hans magt og styrke (TF2) samt hans kærlighed (TF3). Mens mange af Boehmes værker præges af at være vanskeligt forståelige, viser han sig i *Drey Principien* (1619) som en klar tænker – i kraft af den trefunktionelle teori. Særligt iøjnefaldende finder Boehme modstillingen mellem magt og kærlighed eller i hans terminologi: “den dunkle vredes- og barskhedsild” på den ene side og på den anden side “den bløde og lyse kærlighedsmagt.” Begge er forviklet i en dialektisk proces i en stadig udveksling med hinanden.

VI. Thomas Campanella

Den italienske dominikanermunk Tommaso Campanella (1568-1639) udviklede en særlig metafysik. Den består i en lære om tre grundprincipper (primalitates): Magt (potentia, TF2), visdom (sapientia, TF1) og kærlighed (amor, TF3). Styringen af den utopiske stat beror på disse tre principper, sådan som Campanella fremstiller det i skriftet *Civitas Solis* (Solstaten). Denne civitas er egentlig en by, der regeres af en filosof (metaphysicus), som kaldes sol (sol). Under ham står tre fyrster med navnene Pon (forkortelse for potentia), Sin (sapientia) og Mor (amor). Ved bymuren fremstilles alt, der er værd at vide, i billeder; en tanke, som vor næste tænker i galleriet, Comenius senere tager op.

VII. Johann (Jan) Amos Comenius

Den böhmiske tænker og pædagog (1592-1670) regnes for grundlægger af pædagogikken. Hans *Didactica magna* læses fortsat. I den udvikler Comenius sin tanke om de tre rødder, ud af hvilke alt – hele universet – er skabt: Guds visdom (moudrost, TF1), Guds magt (moc, TF2) og Guds goder (dobrota, TF3) (51-52). Man tænker straks på den tilsvarende forståelse hos Erasmus.

VIII. Arthur Schopenhauer

Måske læses den tyske filosof Arthur Schopenhauer ikke så meget længere, men et af hans værker nyder fortsat stor udbredelse, *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851). De viser pessimisten fra hans forsonlige side. Bogens andet kapitel bærer titlen “Von dem, was einer ist”, i hvilket der udfoldes en praktisk antropologi. Schopenhauer taler om menneskets tre fysiologiske grundkræfter. De er: 1) reproduktionskraften, der er ansvarlig for spisen, drikken, fordøjelse og søvn (TF3); 2) irriterbarheden – et antagelig af Schopenhauer selv dannet ord. Dertil hører spadseren, springen, brydning, dans, fægtning, ridning og krig – alle beskæftigelser, der kræver kropslig styrke (TF2); 3) sensibilitet, ansvarlig for skuen, tænken, musiceren, læring, læsen og filosofien (TF1) (35).

I kapitlet siger Schopenhauer også til sin læser, at menneskelig lykke består for 90 procents vedkommende af fysisk sundhed. Det ville, ifølge Schopenhauer, være tåbeligt at ofre sin sundhed for berømmelse, embede eller videnskab.

IX. Max Weber

Weber (1864-1920), grundlægger af den tyske sociologi, forbrød sig betragteligt mod Schopenhauers råd om ikke at ofre sin sundhed for videnskaben. Han arbejdede hyppigt for meget. Et hovedelement hos Weber er udarbejdelsen af en typologi for tre rene og legitime ledelses- eller autoritetsformer, som man finder i hans værk *Wirtschaft und Gesellschaft* (122-76). De tre former er: 1) Rationel ledelse udtrykt i den moderne forvaltning; 2) traditionel ledelse baseret på herkomst og rigdom; 3) karismatisk ledelse, der hos Weber sættes i forbindelse med karismatisk krigeriskhed (TF2). I moderniteten spiller den traditionelle autoritet imidlertid en stadigt mindre rolle, ihvorvel den dog nyder et efterliv i de bestående monarkier. Samspillet mellem rationel og karismatisk autoritet er for Weber typisk for det moderne, hvorved den karismatiske autoritet udøves af valgte statsoverhoveder. Med denne typologi grundlagde Weber den moderne ledelsessociologi.

X. Rudolf Steiner

Filosoffen og grundlæggeren af antroposofien, Rudolf Steiner (1861-1925) meldte sig i debatten om genopbyggelsen efter Første Verdenskrig. Han foreslog en inddeling af samfundsorganismen i tre lemmer: Erhvervslivet, retslivet (politik) og åndslivet (Steiner 1919). Hvis vi betragter denne tredeling i lyset af Dumézils perspektiv, lader erhvervslivet sig forstå som tredjefunktion (TF3), åndslivet som førstefunktion (TF1) og retslivet som første- og andenfunktion – det lovgivningsmæssige tilhører førstefunktionen, medens politiet repræsenterer andenfunktionen. I et foredrag fra 24. november 1918 udtrykte Steiner sig på en måde, der mere præcist modsvarer den trefunktionelle tænkning. Vi må, sagde han, strengt adskille det politimæssige og militære, dvs. "sikkerhedstjenesten" (TF2), fra den erhvervmæssige organisering (TF3) og åndslivet (TF1). Ethvert af disse tre områder må have sit eget liv og lade sig udfolde i overensstemmelse med dets egen lovmæssighed (Vol. 185a, 217-18).

XI. George Dumézil

På dette sted lader den franske lærde Georges Dumézil (1898-1986) sig indplacere i vort galleri. Videnskabshistorisk indtager han en rolle som lingvist, sociolog og religionshistoriker. Ifølge Dumézils tidlige arbejder er trefunktionelle strukturer altid og de facto bestående socialstrukturer. Senere erkendte han, at talen om tre funktioner også kan være adskilt fra eksisterende tankeformer knyttet til det faktiske liv. Eftersom jeg allerede henviste til den trefunktionelle struktur i begyndelsen af dette lille studie, får det her række at referere tilbage til indledningen.

XII. Ernst Kretschmer

Den tyske psykoanalytiker, ansat ved Eberhard-Karls Universitat i Tubingen, blev kendt gennem sin bog *Korperbau und Charakter* (forsteudgave 1931). Bogens tese lyder: I befolkningen lader tre typer kropslig konstitution sig erkende: de helt slanke, nasten benede, ‘astenikerne’ eller de ‘leptosome’; de bredskuldrede, muskulare, sportslige atleter og de snarere klejne, velernerede ‘pyknikere’. Kretschmer mente i de tre konstitutionstyper at kunne fastsla anleg for bestemte egenskaber og sygdomme. Ogsa karrierevalg, mente han, var medbestemt af den kropslige forfatning. Sarligt blandt ‘geniale’ mennesker lader det konstitutionsbetingede jobvalg eller tilsvarende livsskebne sig fastsla. Calvin, Locke og Voltaire er lepsotome tenkere, medens man hos Luther, og tiltagende med alderen, ser den pykniske bondeson trede frem. Rekrutterer man soldater og politi, bliver helt naturligt atletiske typer foretrukket. Ud fra dette er det ikke svært at se, hvordan den atletiske type skal tilregnes TF2, medens den lepsotome horer TF1 til og pyknikerene TF3.

XIII. Geo Widengren

Widengren (1907-1996), som var svensk orientalist, iranolog, religionshistoriker og fremtredende representant for Uppsala-skolen, var fortrolig med Dumezils arbejde. I et kapitel i artikelsamlingen *Kungar, profeter och harlekiner* beskaftiger Widengren sig med en trefunktionel scene i Det gamle Testamente. Det gaelder Salomos drom i Forste Kongebog kap. 3 (“Salomos vishet och Paris’ dom”, 36-42). Salomo, som af Gud er blevet spurgt til et onske, beder om at modtage visdommens gave (TF1). Fordi det er en gave, som er Gud velbehagelig, opnar Salomo yderligere to gaver: Sejr over sine fjender (TF2) og betydelig rigdom (TF3). Widengren gjorde udtrykkeligt brug af Dumezils trefunktionelle teori i sin forstaelse af de guddommelige gavers trefoldighed. Han mente at erkende en indoeuropaisk indflydelse pa den bibelske fortalling. Det lader sig ganske vist ikke udelukke, men man kan – anderledes end Dumezil selv og Widengren – ogsa tenke en trefunktionel struktur uden for de indoeuropaiske kulturer. Widengrens korte artikel udmarker sig gennem sin romantiske stil, der i valget af bedagede ord har en sarlig charme. Hvem er endnu i dag i stand til at skrive sa elegant?

XIV. Francis Fukuyama

Den amerikanske politolog Fukuyama (fodt 1952) paberaber sig ofte Platons sjaelelare. Den tilskriver sjaelen tre krafter: Fornuftens kraft (TF1), bestrabelsen pa at opna elementar behovstilfredsstillelse som torst og sult (TF3), og det stridbare risikovillige mod (TF2), jf. afsnit II om Platon. I stabile, moderne samfund som det amerikanske udgor erkendelse (TF1) og forplejning med livsnodvendigheder (TF3) ikke noget stort problem. Anderledes forholder det sig med *thymos* (TF2). Ambitiose mennesker, som vil udmarke sig fra andre og efterstrabe magt og indflydelse, forskriver sig til denne. Bliver *thymos* til *megalothymia* som hos politikere som fx Trump, Erdogan og Putin, er

det demokratiske samfundssystem truet. Måske kan man sige, at i førmoderne som i moderne samfund udgør andenfunktionen altid en bekymrende faktor.

En kort epilog

Vi er nået vejs ende. Helt efter hensigten skal dette mindre galleri af trefunktionelle forskere og tænkere stå ukommenteret. Hans Jørgen ville være den ideale *perieget* eller rejsefører gennem denne udstilling. For hvert af disse tretten portrætter ville han rynke panden for så at mesmerisere alle, som lytter til ham, og intonere den sirenesang, der et langt akademisk liv er udgået fra den form for religionsvidenskab, som han forlanger og praktiserer.

LITTERATUR

Bernhard af Clairvaux

1994 *Sämtliche Werke lateinisch–deutsch*, udgivet af Gerhard B. Winkler, Tyrolia.

Comenius, Johann Amos

1964 *Centrum securitatis*, udgivet af Klaus Schaller, Quelle & Meyer.

Erasmus af Rotterdam

1968 *Ausgewählte Schriften. Acht Bände lateinisch und deutsch*, udgivet af Werner Welzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fukuyama, Francis

1992 *The End of History and the Last Man*, Penguin

2018 *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Profile Books.

Lundager Jensen, Hans J. & Schjødt, Jens Peter

1994 *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden*, Aarhus Universitetsforlag.

Lang, Bernhard

2002 *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity*, Yale University Press.

Schopenhauer, Arthur

2003 *Aphorismen zur Lebensweisheit*, efterord af Hermann von Braunbehrens, Insel Verlag.

Steiner, Rudolf

1919 *Die Kernpunkte der sozialen Frage*, Greiner und Pfeiffer.

1963 *Gesamtausgabe*, Rudolf-Steiner-Verlag.

Weber, Max

1980 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. reviderede oplag udarbejdet af Johannes Winkelmann, Mohr-Siebeck.

Widengren, Geo

1961 *Kungar, profeter och harlekiner. Religionshistoriska uppsatser*, Bokförlaget Aldus.

*Bernhard Lang, Professor Dr. Phil.
Universität Paderborn*

Om den hebraiske numeraliesyntaks i et diakront perspektiv

MARTIN EHRENSVÄRD

ENGLISH ABSTRACT: *Ancient Hebrew numeral syntax is peculiar in several ways, and varying syntactic patterns are used side by side. It is likely that at least one of the variations is rooted in language change and is older than its counterpart. Many hebraists use such systematic differences to date biblical texts linguistically. But biblical Hebrew texts are extremely ill suited for linguistic dating, and differences in the preferred numeral syntax of certain texts do not change this picture.*

DANSK RESUMÉ: *Oldhebraisk numeraliesyntaks er ejendommelig på flere måder, og forskellige syntaktiske mønstre bruges side om side. Det er sandsynligt at mindst en af variationerne skyldes sprogdækning og er ældre end dens modstykke. Mange hebraister bruger sådanne systematiske forskelle til sprogligt at datere bibelske tekster. Men bibelsk hebraiske tekster er yderst uegnede til sproglig datering, og forskelle i den foretrukne numeraliesyntaks i visse tekster ændrer ikke dette billede.*

KEY-WORDS: *numeral syntax; biblical Hebrew; linguistic dating*

Blandt de forunderligt forskelligartede fagområder som Hans Jørgen Lundager Jensen mestrer, befinder sig filologien. Hans studiekredse om hebraisk, hittitisk og akkadisk var til afgørende inspiration i min egen udvikling som filolog. Som han sagde til mig som studerende, er et sprog som en sirene der synger: *Lær mig, lær mig*. Man må prøve at stå imod, for man må sætte en grænse et sted. Men det lykkedes hverken ham eller mig (eller andre i vores lille kreds) særlig godt.

Noget af det jeg tog med fra vores fælles sprogstudier, var forståelsen af hvor vigtigt det er at forstå tekniske sproglige detaljer i dybden for at kunne forstå de større linjer. I det hele taget har han haft en betydelig indflydelse på min akademiske vej. Kendere vil måske kunne iagttage Hans Jørgenske stilistiske træk i dette indlæg. I inderlig taknemmelighed er denne studie dedikeret til ham.

Et af de (vid)underligste fænomener i de semitiske sprog, er deres måde at tælle på. På et tidligt stadium i de semitiske sprogs udvikling har man struktureret tælling

af ting med en kontraintuitiv polarisering af kønnene. Fænomenet kunne man på dansk kalde khiastisk kongruens. Denne måde at tælle på er bevaret på semitiske sprog fra akkadisk til klassisk etiopisk og fra eblaitisk til moderne aramæisk. Hvis man tæller mellem tre og ti ting, står talordet i hunkøn hvis det talte er hankøn, og omvendt. Så syv kvinder tælles fx med ordet for syv i hankøn, og ti mænd tælles med ordet for ti i hunkøn.

Hvis der er flere end ti af det man tæller, sætter mange af de semitiske sprog det talte i ental. Det kan man også gøre på dansk med visse ord, fx 40 mand. Jo flere mænd der er, desto mindre er individualiteten tydelig, og derfor er det mere naturligt blot at bruge et entalsord, mand, for at betegne det kollektive (Screnock 2020, 35). På hebraisk kan man både bruge ental og flertal for det man tæller, når der er over ti. Nogle gange kan det endda fluktuere for det samme ord. Det virker besynderligt at sproget ikke er konsekvent, men for nylig er der fremkommet en rimelig forklaring på dette fænomen.

John Screnock, som er en dygtig filolog og som er research fellow ved universitetet i Oxford, påpeger at brugen af ental når der tælles flere end ti, primært sker ved hvad han kalder 'high-use phrases'. Hans teori er at hebraisk engang konsekvent brugte ental når der taltes over ti ting, som det sker på visse andre semitiske sprog. Efterhånden gik man over til at bruge flertal, men i tælleudtryk man brugte ofte (og altså ikke bare med ting man talte ofte), bevarede man entalsformen. Dette er en almindelig sproghistorisk mekanisme: Jo mere almindeligt et ord eller en vending er, desto større er chancen for at det ikke følger med i sprogets udvikling (Screnock 2020).

Screnock har udgivet flere studier af talordenes syntaks i hebraisk (2018a; 2018b; 2020). Hans arbejde er solidt og imponerende, men på et tidspunkt begår han en alvorlig fejlslutning, eller det synes man i hvert fald hvis man befinder sig på min side i den sproghistoriske konflikt der har raset i hebraistikken de seneste årtier (Ehrensverd et al. 2020 med referencer).

Før jeg behandler Screnock's fejlslutning angående talordskonstruktionernes betydning for datering af tekster, så lad mig prøve at forklare hvad konflikten går ud på. Før Københavnerskolen såede alvorlig tvivl om, hvor gamle de gammeltestamentlige tekster var, havde der meget længe været en vis konsensus om i hvilken rækkefølge mange af skrifterne var blevet til, og hvornår. Der var fx udbredt enighed om at mange af teksterne var blevet til før det babylonske eksil, og at de var nået os uden større sproglige forandringer (Ehrensverd 1997). På basis af denne konsensus blev der tidligt bygget en teori om det hebraiske sprogs udvikling. I og med at man troede at man havde i hvert fald skelettet af en kronologi, kunne man påpege visse systematiske forskelle mellem standardhebraisk og sent hebraisk.

Wilhelm Gesenius regnes som den hebraiske sproghistories fader. Han udgav i 1815 *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift* hvor han pegede på en række forskelle mellem sproget i hvad han anså som føreksilske tekster, og de tekster som med sikkerhed er eksilske eller eftereksilske. Særlig vægt lagde han på parallelsteder, ikke mindst der hvor Krønikebøgerne afviger fra hvad han anså som deres forlæg i Samuels- og Kongebøgerne. Her er der systematiske forskelle, og Gesenius antog at svært forståeligt sprog var blevet opdateret af en senere tid.

Nu gik der det meste af to århundreder hvor arbejdet med hebraisk sproghistorie gik ud på at præcisere hvad der karakteriserede henholdsvis føreksilsk, eksilsk og eftereksilsk hebraisk. Dermed kunne man med en stigende følelse af sikkerhed datere svært daterbare tekster ved hjælp af deres sprog. For eksempel indeholder Jobs bogens rammefortælling en række sprogliche træk, hvilket blev set som et godt argument for at den var eftereksilsk. Husk på, at man regnede med at de bibelske tekster var utroligt godt bevaret rent sprogligt. I min første artikel kunne jeg stadig beskrive en konsensus, hvor det ganske vist var klart at se, at de føreksilske tekster var blevet moderniseret i deres stavemåde. Men, hævdede jeg, der var intet der tydede på at der var ændret på de sproglige former i den masoretiske tekst (Ehrensverd 1997).

Det var før det gik op for mig hvor mange usikre antagelser den traditionelle teori hviler på. I dag føles det som om vi dengang havde en fast tillid til teksternes uforanderlighed. I dag ved vi, ikke mindst takket være dybe studier i Dødehavsrullerne (Tov 2012), at teksterne var flydende og særdeles foranderlige langt op i tiden. Som Hans Jørgen ville sige, man sørgede for at opdatere teksterne og holde dem relevante. Det var kun godt at teksten var tilskrevet en autoritet fra fortiden som fx Jeremias, og man kunne sagtens kære at have to endog meget forskellige udgaver af Jeremias Bog, nemlig Den Hebraiske Bibels udgave af Jeremias og den udgave som Septuagintaoversættelserne brugte. Septuagintas udgave er ca. 16 procent kortere, og noget af materialet står i forskellig rækkefølge. Men de to udgaver blev begge anset for at være autoritative (Tov 2012, 178, 319-327).

Selvom ingen seriøs forsker i dag kan komme uden om at teksterne blev omformuleret og udvidet, og selvom der med Københavnerskolen blev sæt stærk tvivl om teksternes traditionelle kronologi, holder mange hebraister fast i den traditionelle opfattelse af sproghistorien. En del mener endda at netop sproghistorien udgør det stærkeste og mest objektive argument imod den sene datering af teksterne. De mener, som man gjorde før i tiden, at de eftereksilske forfattere ikke kunne undgå at bruge sent sprog. Således mener de at tekster skrevet på såkaldt standard bibelsk hebraisk, umuligt kan være skrevet efter eksilet, fordi vi moderne forskere er blevet så gode til at opdage sent sprog, at vi ikke kan blive snydt.

For nogle af os er argumentet uholdbart. Siden dette gik op for mig sidst i halvfemserne, har det meste af min forskning ligget på dette område, og i bøger og artikler og conferencesessioner har jeg og mine ligesindede sloges imod fortalernes for den traditionelle hypotese lige siden. Jeg tror nok de fleste af os anerkender hinandens sproglige viden og kunnen, men så snart det handler om dateringen af teksterne, står begge sider vist uforstående over for hvordan den anden side kan være så oplagt vildfarne (Ehrensverd et al. 2020 med referencer).

Studier af sproglig datering udgør en forsvindende lille del af den moderne lingvistik (langt mere interesse er der for historisk lingvistik, som fx i Young & Rezetko 2014). I det omfang man har forsøgt sig med at datere tekster sprogligt, har man typisk gjort det på baggrund af tilstrækkeligt mange sammenlignelige manuskripter som man har kunnet både tids- og stedfæste. At fx P skulle være føreksilsk følger ikke af at teksten er skrevet på godt standardhebraisk. Noget af mit tidlige arbejde omhandlede

Zakarias 1-8 og Haggaj. De er med sikkerhed eftereksiliske, og deres sproglige profil svarer til P og andre tekster på standardhebraisk. Traditionalister mener at disse tekster er eksempler på rimelig vellykket arkaisering. Men den vurdering bygger ikke på påviselige sene sproglige træk (Ehrensverd 2003; 2006).

Min pointe er at vi ikke i vore dage kan forvente at kunne kende forskel. Man har tydeligvis kunnet skrive et godt standardhebraisk langt ned i tiden (Young 2008). Det var tilsyneladende et spørgsmål om genre der gjorde at man valgte oftere at bruge nye ord og vendinger i skriftligt hebraisk. Profetlitteratur og tekster som dem fra Genesis til 2. Kongebog skulle gerne skrives på standardhebraisk mens fx Esters Bog og Nehemias Bog gerne måtte indeholde en del sene/nye hebraiske ord og konstruktioner. Når man med andre ord fx skrev tilføjelser til en bog som Esajas eller forfattede en bog som Haggaj, skrev man på standardhebraisk uden sproglige fornyelser. Men i værker som Esters eller Nehemias Bog følte man sig mindre bundet af traditionel sprogbrug.

Således er man blevet ved med at opdatere og tilpasse fx bøgerne fra Genesis til 2. Kongebog og Esajas og Jeremias, men (i den masoretiske tekst) med forholdsvis få af de ord og vendinger som vi véd er sene. Derfor kan vi ikke ud fra sproget skelne mellem tidligere og senere lag i teksterne. Jeremias er igen et godt eksempel. Bogen findes i to ret forskellige udgaver, kendt fra henholdsvis den græske og den hebraiske bibel, men også fra Qumran. De fleste eksegeter, selv meget konservative folk, er enige om at bogen indeholder både tidligere og senere stof. Men fra et sprogligt synspunkt er det ikke til at sige hvad der er tidligt og hvad der er sent (Rezetko 2016).

Interessant nok har processen med opdatering af teksterne dog i visse tilfælde haft betydelig indflydelse på netop de sproglige træk som kendetegner de sene tekster. Sene ord er typisk forholdsvis ualmindelige ord, såsom det akkadisk-aramæiske låneord *iggæræt* som kun bruges i sene tekster og som svarer til det tidligere ord *sefær*. *Sefær* bruges dog også i de sene tekster, side om side med *iggæræt*, hvilket er normal praksis, da sene ord og vendinger i bibelsk hebraisk sjældent udkonkurrerer de ældre ord.

Højsangens sproglige profil falder rimeligt i tråd med standard bibelsk hebraisk (dog med en del tilsyneladende dialektale træk), i hvert fald i den form som vi har den overleveret i den masoretiske tekst. Men Højsangen er også kendt fra Qumran, bl.a. i et fragmentarisk manuskript kaldet 4QCant^b hvor teksten afviger sprogligt fra den masoretiske tekst i gennemsnit ved hvert sjette ord. Mange af varianterne involverer sene ord, så den sproglige profil i denne tekst svarer til sent bibelsk hebraisk (Young 2001). Også den store Esajasrulle fra Qumran indeholder mange sene bibelsk hebraiske træk (Kutscher 1974). Det er ikke underligt at netop de sene træk ofte varierer i manuskript-traditionerne, for tekstkritiske variationer findes oftere ved mindre almindelige ord og vendinger.

Jeg har i to årtier arbejdet tæt sammen med Robert Rezetko fra Tucson, Arizona, og Ian Young fra Sydney. Vi får jævnligt skyld for at afvise at det hebraiske sprog udviklede sig i den bibelske periode. Det er en misforståelse. Et sprog der er i brug i hundreder af år, vil naturligt udvikle sig. Det er også klart at visse ord og konstruktioner i de hebraiske bibeltekster er typologisk ældre og andre er typologisk yngre. For eksempel bliver den rolle som qals interne passiv spiller, tydeligvis overtaget af *nif'al*,

mens qals interne passiv forsvinder. Dog findes der (og dette er helt typisk) stadig nogle få eksempler i tekster med en sent bibelsk hebraisk profil (Prædikeren, Nehemias, Krønikebøgerne), og samtidig er der en del bøger på standard bibelsk hebraisk hvor qals interne passiv ikke er brugt (Josva, Amos, Habbakuk) (Young & Rezetko 2019). Derfor kan dette træk, og mange andre, ikke bruges til at datere en given tekst med.

Nå, men tilbage til Srenock. Som nævnt er hans arbejde langt hen ad vejen både godt, grundigt, nyttigt og interessant. Men når han begynder at applicere et diakront perspektiv på sine analyser, kommer han i mit perspektiv på afveje. På to områder foretager han en dybdegående, diakron analyse hvor han prøver at vise at sproget i de bibelske tekster udvikler sig. Det drejer sig dels om en konstruktion der gentager det talte, som i Genesis 11,17 hvor der ordret oversat står: "tredive år og firehundrede år", hvilket betyder 430 år. Dels om rækkefølgen af tallene i udtryk som femogtyve, hvor bibelsk hebraisk bruger både stigende og faldende rækkefølge. Med andre ord bruges ofte den rækkefølge vi kender fra dansk og tysk (altså det mindste tal først), men ofte også den omvendte rækkefølge, kendt fra fx svensk (tjugofem) og engelsk (twenty-five) (Srenock 2018b).

Den førstnævnte konstruktion forekommer ifølge Srenock (2018b, 798-800) 37 gange i Genesis, ti gange i Numeri, tre gange i Exodus, tre gange i Krønikebøgerne og tre gange i alt i resten af den hebraiske bibel. Med undtagelse af seks af forekomsterne er alle de øvrige i Genesis, Exodus og Numeri i P-materiale. Denne konstruktion er typologisk set utvivlsomt en ældre konstruktion, og den bruges side om side med den meget mere almindelige, og typologisk nyere, konstruktion, hvor det talte kun nævnes én gang.

Srenock prøver på at vise at den ældre konstruktion gik ud af brug. Hans ærinde med kronologien er bl.a. at datere tekster. Et problem her er at det sproglige vidnesbyrd stritter i flere retninger. Så længe han er sikker på dateringen af mange af teksterne, har han ikke dette problem. Når der er flere sene tekster, som fx Ezra og Daniel, uden denne konstruktion, ser han det som en bekræftelse på at de er sene. Men når størstedelen af teksterne fra Genesis til 2. Kongebog heller ikke bruger denne konstruktion, er det ikke et tegn på at de er sene, for han ved at de ikke er sene. Han har dog så et problem med de tre forekomster i Krønikebøgerne fordi Krønikebøgerne med sikkerhed er sene. Han foreslår derfor at de tre forekomster måske er overtaget fra ældre forlæg som vi ikke kender. Dette er naturligvis ikke umuligt, selvom det bare er et gæt.

Fordelingen af forekomsterne af den ældre konstruktion i de bibelske tekster udgør altså ikke ligefrem noget sikkert grundlag for at datere teksterne i forhold til hinanden. Som vi ser igen og igen (som fx med qals passiv ovenfor), findes tidlige træk nemlig altid også i tekster på sent bibelsk hebraisk (i dette tilfælde tre gange i Krønikebøgerne), med mindre et givet tidligt træk kun forekommer få gange i bibelen (og dermed også er fraværende fra de fleste tekster på standard bibelsk hebraisk). Det er ikke bare typologisk ældre ord og konstruktioner som forekommer i tekster der er præget af typologisk sene ord og konstruktioner, altså gamle ord i nye tekster. Der er faktisk også nye ord i alle gamle tekster. I kraft af den komplicerede tilblivelseshistorie som

enhver bibelsk tekst har, vil en given tekst være et repositorium af gamle og nye ord, gammel og ny grammatik. Dette giver selvsagt et meget kompliceret datasæt. Vi kan sige med sikkerhed at der er sproghistorie og diakron udvikling at finde i teksterne. Men vores sproglige data er kompromitteret af teksternes udviklingshistorie.

Et andet problem er at de fleste forekomster af konstruktionen er i P. P er som nævnt skrevet på godt standardbibelsk hebraisk, og det er blevet brugt som argument for en datering før eksilet (Hurvitz 1982), hvilket Screnock, ligesom mange sprogfolk, bifalder. Men konsensus blandt eksegeter er at P er eftereksilsk, og det er urimeligt at afvise tungtvejende eksegetiske argumenter og lægge al vægten på sproget, når vi har set hvor usikre de sproglige argumenter for datering er.

I modsætning til gentagelseskonstruktionen forekommer både den stigende og faldende rækkefølge af tallene relativt ofte. Og som alle almindelige ord og konstruktioner er begge konstruktioner almindelige i tekster på både standard og sent bibelsk hebraisk og dermed ikke brugbare i sproglig datering. Screnock mener ganske vist at den stigende rækkefølge (femogtyve) er ældre, mens den faldende rækkefølge (tjugo-fem) er yngre. Men for at nå den konklusion må han foretage et tvivlsomt greb.

Den stigende rækkefølge er ganske vist almindelig i en del tekster på standard bibelsk hebraisk. Men også i Ester og i Krigsrullen fra Qumran, som har en sen profil. Screnock skriver:

The language of Esther and 1QM can only be explained as classicizing. They in fact contribute important evidence for the existence of an early stage where increasing order was primarily used, without much or any decreasing order, insofar as they show an awareness of this stage through their classicizing (2018b, 803).

Så ifølge ham selv styrker det ligefrem hans hypotese at Ester og 1QM bruger den tidligere konstruktion. Men det er igen et mislykket forsøg på at forklare hvordan teksterne faktisk ser ud. Problemet er at vi ved så lidt om stilistik og valg af ord og konstruktioner på hebraisk. Der er flere andre værker der også beskyldes for at klassicere, og de bruger sjovt nok den anden konstruktion. Således er det ikke til at finde hoved, hale eller system i hvilke tidlige og sene skrifter der bruger hvilke tidlige og sene udtryk.

Vi har dermed et korpus af tekster hvoraf nogle få oftere bruger nye ord og konstruktioner end de øvrige, og næsten altid ved siden af standardord og konstruktioner. Vi har slet ikke nok data til at vurdere om fx Esters og Krigsrullens brug af en bestemt konstruktion er klassicerende.

Jeg vil slutte af med et andet citat fra Screnock:

To take one example, recent scholarship views the book of Numbers as very late, some seeing Numbers as nearly contemporaneous with Chronicles because of thematic similarities between the two corpora. The linguistic evidence from adding numerals is incongruous with such an analysis. The question, then, is which type of evidence should take precedence, thematic similarities or linguistic evidence. Whatever the answer, I suspect that linguistic evidence has been underappreciated in recent decades (2018b, 817).

Mit svar vil igen være det modsatte af Screnocks. Som mange hebraister stoler han på en måde at datere på som måske kunne gå an for 50 år siden, hvor der var konsensus om dateringen af mange tekster til føreksilsk tid. Men den går altså ikke længere.

LITTERATUR

Ehrensverd, Martin

1997 "Once Again: The Problem of Dating Biblical Hebrew", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11, 29-40. <https://doi.org/10.1080/09018329708585103>

2003 "Linguistic Dating of Biblical Texts", in: Ian Young, ed., *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*. T & T Clark, 164-188.

2006 "Why biblical texts cannot be dated linguistically", *Hebrew Studies* 47, 177-189. <https://doi.org/10.1353/hbr.2006.0039>

Ehrensverd, Martin, Rezetko, Robert & Young, Ian

2020 "Counting and Weighing: On the Role of Intuition in Philology and Linguistics", *Journal for Semitics* 29 (2). <https://doi.org/10.25159/2663-6573/8180>.

Gesenius, Wilhelm

1815 *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift: Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache*, F. C. W. Vogel.

Hurvitz, Avi

1982 *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*, J. Gabalda.

Kutscher, Edward Yechezkel

1974 *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Brill.

Rezetko, Robert

2016 "The (Dis)Connection between Textual and Linguistic Developments in the Book of Jeremiah", in: Raymond F. Person Jr. & Robert Rezetko, eds., *Empirical Models Challenging Biblical Criticism*, SBL Press, 239-269.

Rezetko, Robert & Young, Ian

2014 *Historical Linguistics and Biblical Hebrew: Steps toward an Integrated Approach*. SBL Press.

Screnock, John

2018a "The Syntax of Cardinal Numerals in Judges, Amos, Esther, and 1QM", *Journal of Semitic Studies* 63, 125-154. <https://doi.org/10.1093/jss/fgx039>

2018b "Complex Adding Numerals and Hebrew Diachrony", *Journal of Biblical Literature* 137, 789-819. <https://doi.org/10.15699/jbl.1374.2018.522978>

2020 "Some Oddities of Ancient Hebrew Numeral Syntax", *Hebrew Studies* 61, 23-44.

Tov, Emanuel

2012 *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3. ed., Fortress Press & Royal Van Gorcum.

Young, Ian

2001 "Notes on the Language of 4QCant^b", *Journal of Jewish Studies* 52, 122-131.
<https://doi.org/10.18647/2315/JJS-2001>

2008 "Late Biblical Hebrew and the Qumran Peshier Habakkuk", *Journal of Hebrew Scriptures* 8, Article 25, http://www.jhsonline.org/Articles/article_102.pdf.
<https://doi.org/10.5508/jhs.2008.v8.a25>

Young, Ian & Rezetko, Robert

2019 "Can the Ages of Biblical *Literature* be Discerned Without *Literary* Analysis?",
<https://bibleinterp.arizona.edu/articles/can-ages-biblical-literature-be-discerned-without-literary-analysis>

*Martin Ehrensward, lektor, ph.d.
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet*

Darśan, dharma og maṇḍalas

Eksempler på, hvordan indiske begreber er gode at tænke med

MARIANNE QVORTRUP FIBIGER

ENGLISH ABSTRACT: This article should primarily be seen as a tribute to Hans Jørgen Lundager Jensen – not least to his increased interest in Indian worldviews, ritual-constructions and concepts. They are good to think with in a comparative perspective. This is also the case when focusing on Old Testament religion or on contemporary forms of religious representation, as this article will argue. First, I introduce the three concepts of darśan, maṇḍala, and dharma briefly and then I offer a few examples of how they can be applied to non-Indian material.

DANSK RESUMÉ: Denne artikel skal primært ses som en hyldest til Hans Jørgen Lundager Jensen og ikke mindst til hans øgede interesse for indiske verdenssyn, ritual-konstruktioner og begreber. De er nemlig gode at tænke med i et komparativt perspektiv. Det gælder også, når blikket falder på gammeltestamentlig religion eller på nutidige former for religiøs repræsentation. Det vil denne artikel argumentere for ved først at præsentere de tre begreber darśan, maṇḍala og dharma kort og derefter give eksempler på, hvordan de kan bringes i anvendelse på ikke-indisk materiale.

KEY-WORDS: Darśan; maṇḍala; dharma

Indledning

Det kom som en stor overraskelse, da Hans Jørgen Lundager Jensen for et par år siden takkede ja, til at tage med mig på min årlige ekskursion til et hindutempel i Herning sammen med en flok studerende. Min invitation var egentlig mest sagt i sjov, da jeg var sikker på et nej og en ironisk bemærkning. Og jeg kunne efter hans ja, ikke lade være med at tænke på, om jeg nu fik en dekonstruktivistisk og kritisk stemme med, som ville fokusere på alt det, som ikke var der, og ikke på, hvad der var, og hvor jeg

skulle balancere mellem at lære de studerende nogle grundlæggende hinduistiske fagbegreber og at gå i kritisk dialog med min gode kollega.

Besøget gjorde min bekymring til skamme. For hvor fik jeg (og selvfølgelig også de studerende) meget ud af at have Hans Jørgen med på ekskursionen. Ud fra hans observationer og 4. ordens-spørgsmål fik vi set på hindutemplet som gudebolig og pūjāen (tempelritualet), hvor guderepræsentationerne tilbedes, på nye og anderledes måder – ikke mindst med hans referencer til egyptiske processioner og tempeltilbedelse i tidlig jødedom.

Men det virkede også som om at mødet med et hindutempel var en øjenåbner for Hans Jørgen. Her i Hernings industri kvarter, kun 90 kilometer fra vores kontorer i Nobelparken, mødte han en prototypisk repræsentation af arkaisk religion. Og da vi sad i bussen på vej hjem og spiste vores medbragte madpakker – vi er jo begge fornuftige personer – gik diskussionen livligt. Det handlede meget enkelt om kollegial meningsudveksling til gensidig inspiration, men samtalen understøttede mig også i noget, som jeg længe har ville slå et fagligt slag for: at indisk religion – ikke mindst det, vi i mangel af bedre kalder hinduisme – indeholder særlige verdenssyn, ritualformer og strukturer, som kan være særligt gode at tænke religionsvidenskabeligt med. Eller sagt med andre ord, så kan hinduisme som referencereligion eller som det komparative udgangspunkt få nye og interessante elementer frem ved andre religioner i en komparativ analyse.

Det tror jeg også Hans Jørgen fik en ide om på vores lille ekskursion. Hans bogsamling på kontoret voksede i alt fald derefter til at få en lille sektion med bøger om indisk religion. Her kan fx nævnes Wendy O'Donigers udmærkede oversættelse af Manus Lovbog (*The Laws of Manu*) fra 1991 og Diana L. Ecks lille bog med titlen *Darśan. Seeing the Divine Image in India* fra 1998, hvor hun på en meget fin måde introducerer læseren for, hvordan man bl.a. i hinduistisk tempelpraksis udveksler blikke med den guddom, som repræsenteres via en gudestatuette (mūrti).

Vores faglige udveksling fortsatte derefter, hvor også det særlige ved en maṇḍala i et mikro-, meso-, makrokosmisk korrespondance-system kom i spil, og hvor Hans Jørgens boghylde voksede til at tælle forskellige encyklopædier om hinduisme.

Men hvad er det, disse begreber kan, og som også fangede hans interesse? Det er det, denne artikel vil forsøge at give et bud på. Da formatet til disse artikler er "hold det kort", så bliver begreberne næsten fremstillet encyklopædisk. Men det ved vi jo også passer ham godt, og det er i alt fald et godt udgangspunkt for en videre diskussion. Jeg vil derfor i det følgende kort præsentere begreberne: darśan, dharma og maṇḍala og undervejs begrunde, hvorfor netop disse begreber kan være særligt anvendelige som prisme til at blive klogere på fænomenet religion i dets mange former.

Darśan - "at skue, at se på"

Begrebet darśan på hindi og darśana på sanskrit er et særligt godt begreb eller praksisform at tænke med, og i min optik burde det indgå i den religionsvidenskabelige komparative redskabskasse på lige fod med fx tabu, karisma og det relancerede mana.

Darśan er afledt af sanskritroden drś (“at se”, “at kigge på”) og bruges primært som en beskrivelse af mødet imellem en tilbeder og en ikonisk repræsentation af en guddom i et tempel, og deres udveksling af blikke. Dette øjeblik er det helt centrale i en pūjā (tilbedelsespraksis), da denne udveksling af blikke markerer et gensidigt forhold imellem guden (fx Viṣṇu, Kṛṣṇa, Śiva, Durgā eller Kālī) og den enkelte tilbeder. Tilbederen viser sin hengivenhed overfor guden ved at opsøge guden og ofre til den, men også ved at ville udveksle blikke med den; og guden velsigner og renser tilbederens sind ved denne blikudveksling. Netop derfor bliver et darśan ofte oversat med et “lykkebringende skue”.

Det særlige ved en gudestatue eller mūrti i et tempel er, at den har været igennem et særligt *øjenåbningsritual*, kaldet *Pranapratiṣṭha* (“at installere livskraft”), hvor en særlig skulptør eller præst (pandit) åbner øjnene på mūrtien, når den indsættes i sanctum sanctorum, kaldet *garbhagriha* (“moderskød”). Det sker ofte ved at pupillerne males på ledsaget af forskellige transformative mantraer på sanskrit.¹

Dette øjeblik markerer også, at guden har accepteret sin repræsentation og derfor fremover vil være reelt til stede i mūrtien under en pūjā. Det gør templet til et særligt helligt sted, hvorfor alle renhedsforskrifter skal overholdes, når gudens bolig besøges.

Diana Eck gør os i denne forbindelse opmærksomme på, hvor stor en betydning et darśan tillægges, da mange hinduer også siger, at de i stedet for at gå i templet for pūjā eller “gudstjeneste”, går i templet for et darśan (Eck 1998, 3). Og den allerstørste begivenhed i et tempel er ofte der, hvor guden bliver taget ud af sin bolig og ført rundt i procession i templets omgivelser, så at alle i området kan udveksle blikke med guden, ligesom guden kan velsigne området ved at betragte det positivt. Denne begivenhed er så vigtig, at også templet i Herning udfører en årlig vognceremoni. Den har jeg skrevet om i en tidligere *RvT*-artikel (Fibiger 2017b).



Figur 1: Sree Sithy Vinayakar templet i Herning ved den årlige processionsceremoni fra 2019, foto af MQF.

¹ Ønskes en fuldstændig beskrivelse af dette transformative ritual se fx Eck, Diana (1998, 52-53) eller Elgood (2000, 32-36).

Det er dog ikke kun i et tempel at et sådan darśan kan finde sted, idet guden eller den transcendentale brahman kan manifestere sig i alt og i alle. Derfor kan man også få et darśan på særlige hellige steder, ofte pilgrimsteder, kaldet tīrthas eller igennem hellige medier såsom guruer og visse sādhus, omvandrende asketer. Fx bruges begrebet i forbindelse med den nu verdenskendte kvindelige guru Amṛtānandamayī, også kendt som "Hugging Amma", der rejser verden rundt for at give darśan, hvilket udover øjenudvekslingen indbefatter en aktivitet, nemlig et healende kram (Fibiger 2017a).

Det, et darśan altså gør os opmærksomme på er, at tilbedelse er mere end bønner og mantraer (at høre religion), det er også mere end at se på religion (ikoner, billeder) som en betragter eller i et associativt forhold, det er den aktivitet som det at se og blive set. Dette kan ikke kun begrunde, hvorfor folk valfarter til pladsen foran fx Peterskirken i Rom, når paven viser sig. Det kan også forklare mere civil(-religiøs) aktiviteter, fx når den danske dronning kører rundt i guldkaret i Københavns gader eller ved præsidentbesøg.

*Dharma*²

Dharma er afledt af sanskritroden dhr, "at opretholde", "at bevare", "at understøtte", "at etablere", og er det begreb, som kommer nærmest, det vi forbinder med religion (religare, "at binde" eller "fortøjre"). Men det er også bredere end det, da det i dag, og ikke mindst i kraft af *Manus Lovbog*, omfatter stort set alle opretholdende cirkulationsfæres i et samfund. Eller som Gavin Flood understreger, er det en "alt-inkluderende ideologi" (Flood 1996, 53). Her vil jeg dog tilføje, at denne beror på en form for religiøs adfærdsregulerende begrundelse, der i sidste ende refererer til en kosmosopretholdende aktivitet, som alle i større eller mindre grad skal forpligte sig på.

Det gælder også for asketer, selvom målet for dem er at træde ud af denne verden. Derfor kan dharma bedst oversættes med pligt, lov, ret praksis, etik, moral, rette principper samt fortjeneste (Doniger 1991, xvii, og Flood 1996, 52-53), hvilket både refererer til en samfundsforpligtelse på mikro- og makroniveau og til en opretholdelse af den rituelle orden. Netop denne helhedsopfattelse kan være en begrundelse for at mange hinduer vil forbinde det at være hindu med en livsform eller "a way of life" – et svar jeg ofte har fået igennem mine efterhånden mange interviews med hinduer i mit virke som feltarbejder. Religion manifesterer sig med andre ord primært i en specifik adfærd, som hinduerne er blevet opdraget til at følge, og hvor adfærden er betinget af en særlig verdensforståelse, hvor alt sættes ind i et fælles kausalt netværk.

Indologen Axel Michaels kalder derfor meget sigende hinduismen for *identifikatorisk habitus* (Michaels 2004, 5-12). Det vil sige, at det er tilknytningen til en bestemt adfærd og bestemte sædvaner (habitus), der skaber en hindu-identitet. Michaels lægger i forbindelse med identifikatorisk habitus også stor vægt på, hvordan den er koblet

² Jeg vil gøre opmærksom på, at fremstillingen af dharma i dette afsnit fokuserer på, hvordan dharma kommer til udtryk inden for hinduisme og ikke jainisme og buddhisme, hvor begrebet også spiller en stor rolle. Der er mange lighedstræk i de tre religioners forståelse af dharma, men der er også store forskelle.

til familietradition og arv. Derudover peger han på, hvordan identifikatorisk habitus både skal forstås som social habitus (Bourdieu) og som kulturel habitus (her også inspireret af Assmann 2000), hvorved også hinduismens specifikke frelsesforståelse med ideen om atmans (selvets) opgang i brahman (verdensaltet) spiller ind som det overordnede mål.

Der er meget mere at sige og mene om dharmabegrebets alt omfattende karakter, og hvordan det både kan forstås relativt knyttet til køn, livsstadium og socialklasse (varṇāśramadharmā) og universelt ift. sanātana dharmā (den evige dharmā), men det vigtigste i denne sammenhæng er, at det kan udfordre forståelsen og klassifikationen af det, vi i religionsvidenskaben definerer som religion. Det kunne fx være interessant at tage udgangspunkt i en analyse af en kristen dharmā (og her skal det altså ikke forstås apologetisk, men som et reelt analyseredskab) frem for en kristen religion. Her vil man nok på en helt anden måde kunne indfange den implicite indlejring af religion ikke kun som tro, men så sandelig også som selvregulerende adfærd.

Maṇḍala

Det sidste begreb, eller snarere visuelle figur, jeg kort vil berøre, er en maṇḍala ("kreds", "cirkel"). Her er formålet dog ikke så meget at introducere til et godt begreb, som kan lægges i den religionsvidenskabelige komparative redskabskasse, men snarere fordi en maṇḍala kan bidrage til en ontologidiskussion. Den er nemlig et rigtig godt eksempel på, hvordan en meget kompliceret ontologi ikke kun kan anskueliggøres i et billede, men også kan ligge til grund for en ritualisering, hvormed ontologien internaliseres igennem meditativ praksis. Samtidig er en maṇḍala et eksempel på, hvordan et og samme figurative billede kan have betydning for både arkaiske og aksiale religionsformer på en og samme gang. Det vil sige, at mens en asket eller en tantriker bruger en maṇḍala i sin meditative praksis, hvormed han forbinder makrokosmos (verdensaltet, brahman) med mikrokosmos (sig selv, atman) igennem et mesokosmos (maṇḍalaen),³ vil lægfolk tegne en maṇḍala i form af en kolam eller en rangoli foran deres hus, da den anses som lykkebringende. Vi har altså med et tegn eller en figur at gøre, som har mange fortolkningsmuligheder i sig, og selvom udformningen kan være forskellig, består det fælles i, at den tillægges en eller anden form for taumaturgisk transformativ kraft. Man kan også sige, at den kan indskrives i forskellige ontologier og religionsformer på en og samme gang, og den menes ikke kun at have tribale aner; der findes lignende figurer i andre kulturer end den indiske. Fx gør Geoffrey Samuel i sin bog: *The Origin of Yoga and Tantra* opmærksom på, at der findes tilsvarende figurer blandt aboriginerne i Australien (2008, 224-225). Det er nok også derfor at Hans Jørgens og min sidste faglige diskussion før corona-nedlukningen netop drejede sig om maṇḍalaen.

³ Se videre i David Gordons Whites bog, *Tantra in Practice* (2013, 9-13), hvor han har en fin beskrivelse af forståelsen og brugen af maṇḍalaen i tantrisk praksis.



Figur 2: En kolam malet på gulvet i Murugan tempel i Næstved, 2019 foto af MQF

Konklusion

Det er altid svært at konkludere på en hyldestartikel til en god kollega. Men udover at afsløre måske skjulte sider eller interesser hos Hans Jørgen, så skal denne artikel også læses som en opfordring til at se på vores genstandsfelt på nye og anderledes måder. Det er ikke sikkert, at Hans Jørgen vil gå med mig hele vejen, men hans interesse eller nysgerrighed synes at være vakt for indisk religion. Og det kan være første skridt. Det næste kunne så være endnu en ekskursion, som han skal med på. Den skal ikke kun gå til Herning, men måske hele vejen til Indien? Det vil de studerende og jeg – og måske også Hans Jørgen selv? – få rigtigt meget ud af. Invitationen er hermed givet videre.

LITTERATUR

- Assmann, Jan
2000 *Religion und kulturelles Gedächtnis*, Beck.
- Doniger, Wendy
1991 *The Laws of Manu*, Penguin Books.
- Eck, Diana L.
1998 *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, Columbia University Press.
- Elgood, Heather
2000 *Hinduism and the Religious Arts*, Bloomsbury Academic.
- Fibiger, Marianne Q.
2017a "Śri Mātā Amṛtānandamayī Devī: The Global Worship of an Indian Female

- Guru", in: Jørn Borup & Marianne Fibiger, eds., *Eastspirit: Transnational spirituality and religious circulation in East and West*, Brill, 80-99.
https://doi.org/10.1163/9789004350717_006
- 2017b "Lad guden komme til os: Tempelprocessioner hos srilankansk-tamilske hinduer i Danmark", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66, 133-144.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i66.26452>
- Flood, Gavin
1996 *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press.
- Fuller, C. J.
2004 *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691186412>
- Michaels, Axel
2004 *Hinduism. Past and Present*, Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780691234014>
- Samuel, Geoffrey
2008 *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818820>
- White, David Gordon, ed.
2013 *Tantra in Practice*, Motilal Barnasidass.

*Marianne Qvortrup Fibiger, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Haman, Mordokaj og magten over jøderne

Af en imitators bekendelser

ELSE K. HOLT

ENGLISH ABSTRACT: René Girard's fundamental anthropology focuses on the concept of "mimetic desire". In this article, Girard's theory is applied to the relationship between Haman, the villain, and Mordecai, the hero, in the Old Testament Book of Esther. Their desire for the common object, the power over the Persian Empire and its king, leads to reciprocal violence inspired by mimetic desire. Haman persuades the king to write an edict instigating a pogrom against the Jews in Persia as revenge for an insult made by Mordecai. The pogrom is fended off by means of a counter-edict which allows the Jews to defend themselves. This leads to the slaughter of 75.000 Persians. In the social context, antique Judaism, however, this final violence against scapegoats might lead to a moral crisis that would dissolve the collective respectability. Thus, it makes sense to hide the violence in the carnivalesque effervescence which is present in the Purim feast, celebrating the victory over the Persians in the Book of Esther.

DANSK RESUMÉ: René Girards fundamental-antropologi, der fokuserer på begrebet "mimetisk begær", anvendes i denne artikel på forholdet mellem skurken Haman og helten Mordokaj i den gammeltestamentlige Esters bog. Deres begær efter det fælles objekt, magten over Perserriget og dets konge, fører til mimetisk inspireret, gensidig vold. Haman får kongen til at udstede et dekret om en pogrom mod jøderne i Persien som hævn over en fornærmelse fra Mordokaj, men pogromen afværges af et moddekret, som Mordokaj (og Ester) får kongen til at udstede, da Haman er faldet i unåde. Ifølge dette må jøderne forsvare sig, hvilket medfører drab på 75.000 persere. I den sociale kontekst, den antikke jødedom, kan denne afsluttende vold mod syndebukke imidlertid føre til en moralsk krise, der opløser den kollektive respektabilitet. Det giver derfor god mening at skjule volden i den karnevaleske effervescens, som er til stede i Purim-festen, der netop fejrer sejren over perserne i Esterbogen.

KEY-WORDS: *René Girard; mimetic desire; Book of Esther; Haman; Mordecai; collective violence; scapegoats; effervescence; antique Judaism; Purim.*

So erklären wir kurz und gut, dass es uns unmöglich ist, zwischen Haman und Mordechai einen Unterschied zu finden (D. Eduard Reuss).

Mardochai erweist sich als Hamans würdiger Nachfolger. Er ist Haman mit umgekehrtem Vorzeichen (Shalom Ben-Chorin).

Ud over covid-19-pandemien var et af de vigtigste emner i medierne (de redigerede såvel som de uredigerede, sociale) i slutningen af 2020 og begyndelsen af 2021 udpegelsen af syndebukke. Syndebukken som heuristisk værktøj er imidlertid ikke et nyt fænomen. Den er en central del af det idékompleks, der tager afsæt i begrebet 'det mimetiske begær,' som René Girard gjorde til omdrejningspunkt for sin tænkning, og som Hans Jørgen Lundager Jensen præsenterede for et dansk publikum i 1990'erne, dels gennem oversættelse, dels gennem sin fine lille introduktion til Girards verden fra 1991.¹

Girards "videnskabelige hypotese"² blev ved Hans Jørgens mellemkomst til en del af det videnskabelige fællesgods i det religionsvidenskabelige og teologiske miljø på Aarhus Universitet i slut-firserne og halvfemserne, kronet af et besøg ved Det Teologiske Fakultet af mesteren selv i 1990'ernes begyndelse. Mens vi andre pludselig så mimesis og syndebukke overalt, var 'first moveren' Hans Jørgen imidlertid snart på vej et nyt sted hen. Men evnen til at genkende syndebukkemekanismen er og forbliver ikke desto mindre relevant og nyttig, hvilket de seneste få års begivenheder i sporet på #MeToo-bevægelsen har skærpet fornemmelsen for. Ingen vigtig kulturinstitution har undgået udpegelsen af overgrebsmænd fra de ledende lag, der derefter forventedes at stille sig frem og undskylde i en offentlige bodsgang, og det samme gælder i det politiske liv. Den radikale partileder Morten Østergaard gik til grådkvalt bekendelse af en fejlplaceret hånd på et lår (og en derpå følgende løgn), overborgmester Frank Jensen i København gjorde det mere forbeholdent, hvorfor det ikke rigtig skaffede ro på den socialdemokratiske bagsmæk. Og endelig blev fødevareminister Mogens Jensen ofret, ikke som seksuel grænseoverskrider, men som et erstatningsoffer for statsministeren som bod for minkskandalen. Tiden vil vise, om det var nok.³

¹ Lundager Jensen 1991. En oversigt over Girards vigtigste værker findes i denne bog, side 111-12.

² Udtrykket er Hans Jørgens; se Lundager Jensen 1991, 7.

³ USA's tidligere præsident Donald Trump har også hævdet, at impeachment-sagen mod ham var udtryk for heksejagt fra det demokratiske partis side; se hans erklæring fra 14. februar 2021, hvori han bl.a. skriver: "This has been yet another phase of the greatest witch hunt in the history of our Country. No president has ever gone through anything like it, and it continues because our opponents cannot forget the almost 75 million people, the highest number ever for a sitting president, who voted for us just a few short months ago". Citeret fra

Om syndebugge og fællesskab

Jeg skal ikke her gennemgå hele René Girards "fundamental-antropologi".⁴ Det ville være ganske umuligt. Og som sædvanligt viser det sig også at være mere nyttigt for eksegeten at stjæle elementer fra den overordnede tankekonstruktion – en teori om alting – end partout at ville have alting til at passe. I den læsning af Esters bog, jeg vil præsentere i det følgende,⁵ er det to elementer fra den girardianske fundamental-antropologi, der gør sig gældende, tanken om et mimetiske begær og syndebuggemekanismen.

Det mimetiske begær kan beskrives som det begær efter et objekt, der deles af to personer, subjektet for begæret, der efterstræber objektet, og mediatoren for begæret, der allerede besidder objektet. Objektet kan være en ting – her kan henvises til kampen om legetøjet i børneværelset eller en person, fx en attraktiv mand – eller det kan være en egenskab, som det ses i Girards velkendte eksempel, Dostojevskijs "kældermenneske".⁶ Med en blanding af kærlighed, beundring og had begærer "kældermennesket" den nonchalante, som en tilfældig officer udviser over for ham, og lader sit liv styre af dette begær i årevis. "Kældermennesket" ønsker at komme til at ligne officeren, at efterligne ham mimetisk – og som vi ved (igen fra børneværelset), kan et sådant mimetisk begær føre til vold.

Ligner to personer hinanden for meget, således at de uundgåeligt begærer den samme genstand, som ingen af dem besidder, kan man tale om mimetiske tvillinger, og i sådanne tilfælde vil volden være næsten uundgåelig. "Enshed og vold er åbenbart to fænomener, der hænger nøje sammen" (Lundager Jensen 1991, 31). I barnekammeret vil volden som regel få ende; men bevæger vi os på et samfundsmæssigt plan, må volden så vidt muligt forebygges eller reguleres, så samfundet ikke går i opløsning i en "mimetisk krise". Hertil tjener religionen, defineret som "et system af forestillinger, fortællinger, handlinger og regler, der tjener som fundament for et samfund med *det formål at holde det fra at gå under i vold*".⁷ Forenklet kan dette system sammenfattes i én, fundamentalrite, offeret, der beskrives som "kollektiv vold" – en social konstellation,

<https://www.livemint.com/news/world/donald-trump-after-impeachment-acquittal-no-president-has-ever-gone-through-anything-like-it-11613270462034.html> (tilgået 16. februar 2021). Trump nægtede således at fungere som syndebug, hverken for det republikanske parti, der ellers har voldsomt brug for en sådan til at samle partiet, eller for USA som sådant, der i de seneste år har oplevet en tiltagende polarisering af befolkningen.

⁴ Udtrykket er hentet i Lundager Jensen 1991, 32. Det følgende er baseret dels på en genlæsning af denne bog, dels på min gennemgang af fænomenet i Holt 2021, 90-104.

⁵ Hans Jørgen har naturligvis også beskæftiget sig med Ester; se hans gennemgang af Esters bog i Nielsen og Lundager Jensen 1998, 59-120. Heri fremhæver han bl.a. helten/heltindens helt oplagte narrative funktion som syndebuggen, der redder kollektivet; Lundager Jensen 1998, 85-86.

⁶ Se Girard 1976; hertil Lundager Jensen 1991, 17-18.

⁷ Lundager Jensen 1991, 35; kursiv i originalen.

“alle mod én”.⁸ Ofringen af denne ene, syndebukken, samler og inddæmmer den kollektive vold, og samfundet kan for en tid vende tilbage til en rolig tilstand.⁹ Men syndebukken, der dør for de manges skyld, kan ikke være en tilfældig person; han eller hun må dels besidde en position, som kan begæres af de mange, dels anerkende sit ansvar for den samfundsmæssige ubalance og vold. Ideelt set er syndebukken derfor i det primitive samfund kongen. Men denne konge kan erstattes af et erstatningsoffer, fx en slave, der forud for ofringen vedkender sig skylden.

De mimetiske tvillinger i Esters bog

To af hovedpersonerne i Esters bog er uden tvivl mimetiske tvillinger, nemlig Mordokaj, den vise jøde, og Haman, den snu amalekit, der er i tjeneste som vesir, dvs. næstkommanderende, hos perserkongen Ahasverus. Fortællingen er i uhyre kort og ufuldstændig form, at hofmanden Mordokajs myndling, den smukke Ester, bliver gift med kong Ahasverus. Dermed bliver hun i stand til at forhindre en pogrom mod alle jøder i Perserriget, som Haman har planlagt som hævn over en fornærmelse: Mordokaj har nægtet at bøje sig for ham som for en konge. Mordokaj har imidlertid tidligere reddet Ahasverus' liv, og derfor bliver han hyldet offentligt iført kongelige klæder og ridende på kongens egen hest – og tilmed således ført rundt i hovedstaden af Haman. Planerne om pogromer har dog stadig tilslutning fra den uvidende konge, men forpures, da Ester ved et privat 'cocktailparty' afslører Haman som jødernes fjende nr. 1. Da Haman kaster sig bedende over dronningen på hendes sofa, tror kongen, at der er tale om et voldtægtsforsøg. Haman bliver henrettet i den galge, han tidligere havde rejst til Mordokaj,¹⁰ Ester overtager Hamans ejendom, og Mordokaj arver titlen som vesir. Dekretet om den planlagte pogrom kan dog ikke trækkes tilbage, men det bliver ved Ester og Mordokajs mellemkomst imødegået af endnu et dekret, der tillader jøderne at gøre modstand. På de fastsatte to dage dræber jøderne derfor deres fjender – 75.311 persere inkl. kvinder og børn – hvorefter de fejrer Purim i fryd og gammen. Esters bog er helligdagsfortælling til den karnevaleske jødiske Purimfest.

Som det ses, efterstræber Haman og Mordokaj begge det samme objekt, nemlig indflydelsen på kongen og dermed magten over Perserriget, symboliseret ved magten over jøderne i Persien (Holt 2021, 93). Haman får den ved historiens begyndelse, da kongen gør ham til vesir og overrækker ham sin seglring; Mordokaj får ved slutningen overrakt ringen af kongen og bliver “nummer to efter kongen” (Est 10,3). At det objekt, de begge efterstræber, er magten over (kongen af) Perserriget vises i kapitel 6. Her tror Haman, det er ham, der skal hædres for at redde kongen, og foreslår selv den hæderfulde ikklædning af kongens redningsmand i det kongelige tøj, men bliver dybt skuffet og rasende, da hæderen gives til rivalen Mordokaj. Rivaliseringen rækker imidlertid

⁸ Lundager Jensen 1991, 38, kursiv i originalen.

⁹ Hans Jørgen har bl.a. vist denne proces i en veloplagt diskuterende læsning af Erik A. Nielsens bog, *Den skjulte gudstjeneste*, Lundager Jensen 1988.

¹⁰ ... med en “erstatningsforbrydelse” som begrundelse. Se i øvrigt Hamans ‘egen’ fremstilling af forholdet i Davis 2002.

videre ud end til det personlige plan. Modsætningen mellem de to er også national eller etnisk, hvilket allerede antydes fra begyndelsen: Mordokaj benævnes som jøde (på hebraisk יהודי, judæer) og efterkommer af Saul,¹¹ mens Haman kaldes agagit (Est 3,1), dvs. efterkommer af amalekitterkongen Agag. Rivaliseringen har to intertekstuelle links bagud i Det Gamle Testamente, først til fortællingen i 1 Sam 15,1-9, hvor den israelitiske kong Saul udsletter amalekitterne, men sparer kong Agag og det bedste af krigsbyttet, og derfra, via Deut 25,17-19 ("Husk, hvad amalekitterne gjorde imod dig undervejs...") endnu længere tilbage i tiden til fortællingen i Ex 17,8-14 om, hvordan "amalekitterne kom og gik til angreb på israelitterne i Refidim", mens israelitterne var på vej ind i landet efter ørkenvandringen.

Sværd, drab og tilintetgørelse

Fjendskabet er altså urgammelt og nationalt-etnisk. Dette viser sig i selve graden af den mimetisk udløste vold. Haman reagerer tilsyneladende på en personlig fornærmelse (Est 3,1-5); men fordi han har hørt, at Mordokaj er jøde, vil han ikke "nøjes med at lægge hånd på Mordokaj alene", men "udrydde alle jøder, Mordokajs folk, i hele Ahasverus' kongerige" (Est 3,6). Mordokaj reagerer imidlertid parallelt ved at iværksætte en lige så overdimensioneret gengældelsesaktion, da han foranstalter nedslagtingen af 75.000 persere, mænd, kvinder og børn (Est 9,1-19). Paralleliteten understreges af teksten selv (Est 9,1):

I den tolvte måned, måneden adar, på den trettende dag i måneden, da kongens ord og lov skulle føres ud i livet, den dag, da jødernes fjender havde håbet at få magten over dem, skete det modsatte: Jøderne fik magten over deres modstandere.

Det giver således god mening at hævde, at rivaliseringen mellem amalekitten Haman og judæeren Mordokaj er mere end blot en mimetisk rivalisering om magten i perseriget. Det er en strid om det jødiske folks overlevelse i diasporaen. Rundt om de eksilerede jøder er der tilsyneladende en folkemængde, der ønsker deres udslettelse, en folkemængde, der repræsenteres af Haman. Han er i sig selv en dobbeltperson som på den ene side er en fremmed (amalekit), på den anden side perserkongens officielle repræsentant, der kan manipulere den viljeløse konge efter sit eget formål (se fx Est 3,1-15).¹² Men i og med deres gengældelsesaktion bliver også jøderne (der ved bogens begyndelse beskrives som "et folk, der lever spredt og isoleret blandt folkene i alle provinserne i dit kongerige. Deres love er forskellige fra alle andre folks, og kongens love følger de ikke", Est 3,8), til ét folk. Gengældelsen for den intenderede, men afværgede vold mod jøderne i mordet på deres persiske naboer, samler de spredte jøder til én gruppe, ét folk. Den mimetiske vold har spredt sig som ringe i vandet fra to rivaliserende mænd til to folk, der kæmper for deres overlevelse.

¹¹ Mordokajs stamtavle antydes blot i Est 2,5 i en konvoluteret form og er for en historisk betragtning noget uklar, men den litterære reference til Saul er ubestridelig.

¹² Også på den måde er han en fordobling af helten Mordokaj, der er jøde, men dog tilknyttet den persiske hofstab (Est 2,20).

Purim, vold og karnevalesk effervescens

Hvorfor opstod nu denne historie som helligdagslegende blandt jøder i diasporaen?¹³ Mit bud er – og jeg har andetsteds argumenteret grundigere for det, end det er muligt her (Holt 2021) – at fortællingen tjener til at samle diasporajøderne som et *ethnos*. Den bruger et ganske vist påstået (fortællingen i Esters bog har ingen historisk realitet), kollektivt og selvvalgt trauma til at samle flokken.¹⁴ Men måske er dette en farlig strategi. For det kunne se ud, som om det også er en fortælling, der har brug for syndsforladelse. Egentlig kunne man jo forestille sig, at nedslagningen af perserne ville være det offer, der kunne samle de adskilte jøder i Persien. Men i den større sociale kontekst, den antikke jødedom, hvor fortællingen fungerer som grundlæggelsesmyte, kunne en anklage om blodsudgydelse ikke alene føre til anti-semitisme (som antaget af Shalom Ben-Chorin i 1930'erne; Ben-Chorin 1938, 19), men også til interne moralske problemer. Som jeg har argumenteret for andetsteds, må den kollektive volds brutalitet skjules som “des choses cachées depuis la foundation du monde”.¹⁵ Den kollektive brutalitet behøver en anden betegnelse, “selvforsvar”. I sidste ende er den kollektive krise nemlig ikke adskillelsen af jøderne i alle de persiske provinser; krisen er den vold, der truer med at opløse den kollektive respektabilitet.

Denne vold skjules nu i den karnevaleske venden op og ned på tilværelsen, som Purimfesten repræsenterer.¹⁶ Og netop festens kollektiviserende effekt (hos en anden af Hans Jørgens ‘helte’, Émile Durkheim, kaldet “effervescensen”¹⁷) fungerer fremragende som et sådant remedie mod den moralske krise.

Dét kan meget vel være fortællingens historisk-sociologiske baggrund i et “chosen trauma”. Men på det narrative niveau fortælles der først og fremmest om to små mimetiske tvillinge-mænds kamp om magten i barnekammeret, det overdådige Perserige med den tåbelige kong Ahasverus i rollen som storebror. I dette spil er og forbliver dronning Ester kun en brik.

¹³ Man kan med god ret undersøge dens traditionshistorie og med lige så god ret undersøge dens relation til de religiøse forhold i Perseriget. Hans Jørgen har redegjort herfor i Nielsen og Lundager Jensen 1998, 65-80. Det er imidlertid ikke relevant i den aktuelle sammenhæng.

¹⁴ Om kollektive og selvvalgte (‘chosen’) traumer, se blandt mange andre Volkan 2002.

¹⁵ *Things Hidden Since the Foundation of the World*, endnu en af Girards berømte titler, Girard 1978. Se Holt 2021, 107-37.

¹⁶ Mange, især jødiske, kommentatorer understreger det karnevaleske ved Esters bog, som eksempel *instar omnium*, se Adele Berlins fremragende kommentar, Berlin 2001.

¹⁷ En glimrende introduktion på dansk til Durkheims tankeverden findes i Baunvig 2013, 157-178. Man kan med en vis ret betragte Durkheims og Girards fremstillinger af fællesskabsskabelse som hhv. “the light and the dark side of the force”.

LITTERATUR

Baunvig, Katrine Frøkjær

2013 *Forsamlingen først: N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*, ph.d.-afhandling, Center for Grundtvigforskning, Aarhus Universitet.

Ben-Chorin, Shalom

1938 *Kritik des Estherbuches: Eine theologische Streitschrift, "HEATID"*, Salingré & Co.

Berlin, Adele

2001 *Esther. The JPS Bible Commentary*, The Jewish Publication Society.

Davies, Philip R.

2002 "Haman the Victim", in: Philip R. Davies, ed., *First Person: Essays in Biblical Autobiography*, Sheffield Academic, 137-154.

Girard, René

1976 *Dostoïevski – du double à l'unité*, Éditions Grasset & Fasquelles. Dansk oversættelse ved Hans J. Lundager Jensen 1991, *Dostojevskij – Fra dobbeltgænger til enhed*, Forlaget Anis.

Holt, Else K.

2021 *Narrative and Other Readings in the Book of Esther. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 712*, Bloomsbury T & T Clark.

<https://doi.org/10.5040/9780567697639>

Lundager Jensen, Hans J.

1988 "Det flygtige fællesskab (eller rettere sagt: Teach Me, Tiger) - et foredrag", *Fønix* 12, 146-160.

1991 *René Girard*, Forlaget Anis.

Nielsen, Erik A.

1987 *Den skjulte gudstjeneste: en fantasi*, Gyldendal.

Nielsen, Kirsten & Hans J. Lundager Jensen

1998 *Ruths Bog, Esters Bog, Højsangen* fortolket, Det Danske Bibelselskab.

D. Eduard Reuss

1894 *Das alte Testament*, vol. 7, Braunschweig Schwetschke.

Volkan, Vamik D.

2002 "Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity", *Group Analysis* 34, 79-97.

<https://doi.org/10.1177/05333160122077730>

*Else K. Holt, lektor emerita
Gammel Testamente, Aarhus Universitet*

Udstigere, akrobatik og træningsprogrammer

Om sproglig fremmedgørelse og erkendelsesmæssige gevinster

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses selected topics from Peter Sloterdijk's You Must Change Your Life (2013). The main focus of the article is on Sloterdijk's emphasis on asceticism in the sense of 'training' or 'practice' and its vital part in the general history of culture and religion. In particular, the article focuses on the original, although alienating, vocabulary through which Sloterdijk presents his observations and the initially mystifying impact it has on the reader, but also on the possible cognitive gains inherent in the specific Sloterdijkian terminology: With his redefinitions (asceticism as practice) and recategorizations (religions and cultures as training programs and immune systems), Sloterdijk emphasizes essential aspects of the religious breakthroughs taking place in the Axial Age: First and foremost, the Axial religions are learning programs aimed at continuous improvement, but constantly faced with the challenge of maintaining their followers. Consequently, their primary focus is on the cognitive content and the cultivation of 'the right disposition' through practice.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen diskuterer udvalgte temaer fra Peter Sloterdijks bog fra 2009, Du musst dein Leben ändern. Artiklens primære fokus er Sloterdijks insistensen på askese i betydningen 'træning' som et afgørende kultur- og religionshistorisk fænomen. Særligt fokuserer artiklen på det originale, om end fremmedgørende, sprogbrug, hvormed Sloterdijk præsenterer sine iagttagelser, og den indledningsvist mystificerende virkning, det har på læseren, men også på de mulige erkendelsesmæssige gevinster, der ligger i den særlige sloterdijkske terminologi: Med sine omkodninger (askese som træning) og omkategoriseringer (religioner og kulturer som henholdsvis træningsprogrammer og immunsystemer) peger Sloterdijk på noget essentielt ved de religiøse*

nybrud, der finder sted i aksetiden: de aksiale religionsformer er først og fremmest læringsprogrammer, der sigter mod kontinuerlig forbedring, men hvis konstante udfordring det er at fastholde deres tilhængere. Følgelig ligger fokus primært på bevidsthedsindhold og kultiveringen af 'det rette sindelag' gennem træning.

KEY-WORDS: *Asceticism; Peter Sloterdijk; history of religion; Axial age; immune systems*

Udstigere, akrobater og bjergbestigere

Der blev læst Peter Sloterdijk, da jeg startede som ph.d.-studerende i Afdeling for Religionsvidenskab. *Du musst dein Leben ändern* (2009), hed bogen, eller hvis man, som jeg, formastede sig til at anskaffe den engelske version: *You Must Change Your Life* (2013). Temaet for det første seminar, jeg deltog i, var askese. Jeg havde lige været et halvt år i udlandet på det tidspunkt, så jeg kom sådan lidt sidelæns ind i diskussionen. Jeg havde heller ikke fået læst bogen (og muligvis har jeg på et tidspunkt tænkt, at den 500-siders mursten skulle få lov til at leve en fortsat uforstyrret tilværelse i min bogreol). Men askesetemaet passede mig fint, selvom jeg dengang tænkte, at det var lidt perifært i forhold til mine egne forskningsinteresser.

Askese-seminaret udfoldede sig imidlertid ikke helt, som jeg havde forestillet mig. Jeg havde nok tænkt mig noget i retning af, at der skulle tales om faste, munkebevægelser, upanishader, eremitter, søjlehelgener og sultekunstnere. Om relativt let identificerbare – og afgrænsede – religiøse fænomener. I stedet blev der talt om immunsystemer og træningsprogrammer. Og da Hans Jørgen Lundager Jensen, som var primus motor på afdelingens Sloterdijk-læsning, begejstret begyndte at tale om udstigere, akrobater og bjergbestigere, følte jeg mig nok lidt sat af. Set med retrospektive briller tror jeg, jeg var lidt udfordret på min holdning til, hvad man rimeligvis kunne formodes at vide noget om, endsige have en faglig interesse i, på Afdeling for Religionsvidenskab.

Den "terminologiske mystifikation" (Lundager Jensen 2013, 78), som til en start satte mig lidt bagud af dansen, blev imidlertid senere en væsentlig inspirationskilde og, tør jeg godt sige, katalysator for den forskning, der blev omdrejningspunktet for min ph.d.-afhandling. Det var særligt udstigerne, der fangede min interesse. Og da jeg var kommet mig over den første ansats til konservativ træthed (hvorfor skal religiøse aktører og individualister nu forvandles til akrobater og udstigere, når vi har et, ikke så sparsomt endda, vokabular at benævne dem med i forvejen?), syntes jeg, at den sloterdijkske terminologi åbnede op for en række nye perspektiver og mulige erkendelsesmæssige gevinster.

"Der Herausgestiegene" (Sloterdijk 2009a, 338) er først og fremmest mennesket, der stræber, mennesket, der øver sig. Selve udstigningen ligger i, at denne stræben forudsætter en villighed til at stige ud af det hidtidige værensmodus, altså forlade det gamle liv, for at indgå i et nyt. Forudsætningen for udstigningen er imidlertid erkendelsen af, at det ligger inden for menneskets rækkevidde at forbedre sin kunnen og sin

væren. Og det er netop dette grundforhold, der udgør omdrejningspunktet for hele Sloterdijks kulturhistorie: menneskets erkendelse af sit eget iboende potentiale og bestræbelserne på at realisere dette potentiale gennem kontinuerlige forbedringspraksiser. Udstigeren hos Sloterdijk er altså det individ, der har erkendt og ikke mindst påtaget sig den udfordring, der ligger i forbedringens mulighed, og for hvem det sloterdijkske imperativ, "du må forandre dit liv", derfor vil være et uomgængeligt livsforhold. Sloterdijk taler her om atleter, bjergbestigere og akrobater som eksempler på udstigere, der lever disciplinerede tilværelser, hvor forsagelsen af livsgoder, som majoriteten af mennesker ikke ønsker at give køb på, udgør en integreret del af bestræbelserne på forbedring. Forsagelsen er imidlertid ikke det centrale element i udstigertilværelsen. Sportsterminologien har en anden og væsentlig funktion hos Sloterdijk; den peger på det afgørende i den bevidste og målrettede træning. Og det er i forlængelse af atleterne og akrobaterne, at vi skal forstå Sloterdijks omkodning af askesebegrebet: asketen er ikke primært mennesket, der forsager og lider afsavn; det er mennesket, der i sin vilje til forandring øver sig og stræber efter forbedring. Askese er altså ikke essentielt forsagelse; det er træning.

Antropoteknik, korstog og foræklingsanalyser

Askesebegrebet favner dermed betydeligt bredere hos Sloterdijk end i en mere traditionel religionsfænomenologisk sammenhæng (som var den, jeg til en start havde forestillet mig skulle udgøre rammen for vores askeseseminar).¹ Religionshistorisk kan man måske endda strække sig til at sige, at dens afgørende nybrud er variationer over akrobatiske øvelser, ligesom religionshistorien i en sloterdijksk optik er befolket med akrobater. Og som religionshistoriker er det nok nærliggende, at man i særlig grad er optaget af netop akrobaternes historie.

Men akrobatik er også løsrivelse og isolation. For selvom religionshistorien måske nok er befolket med akrobater, atleter og bjergbestigere, så er de fleste mennesker ikke tilbøjelige til at indlade sig på sådanne øvelser, men foretrækker at forblive i den hverdag og den magelighed, de kender. Udstigningsprojekter er altså ikke for alle; de er normbrydningsprojekter, ligesom udstigerne udmærker sig ved at være en art oprørere og repræsentanter for nye og alternative sandheder. Religionshistorisk kan man tale om, at udstigerne qua deres udstigning – og den implicitte, men nok oftere meget eksplicitte, kritik af det bestående, der ligger i selve udstigningen – introducerer en splittelse af verden mellem det gamle og det nye, mellem forskellige og konkurrerende værdisystemer og ultimativt mellem forskellige sandheder. Udstigningen er altså også legemliggørelsen af en kompromisløs kritik af det, der er, til fordel for det, der kan være: forbedring fordrer en villighed til løsrivelse; du kan enten stige ud, eller du kan

¹ I øvrigt begrænser Sloterdijks askesebegreb sig langt fra til blot at gælde religiøse sammenhænge; asketen er bodybuilderen, skulptøren, pianisten, maleren, atleten, videnskabsmanden etc., altså mennesket, der kontinuerligt øver sig og bestræber sig på at forbedre sin kunsten.

lade være. Formuleringen af nye idealer og nyopdagede sandheder opstår som alternativer til det konventionelle, og den radikalitet og kompromisløshed, der ligger i udstigningens enten/eller, fanges hos Sloterdijk i betegnelsen af udstigningsprojektet som "the crusade against the ordinary" (Sloterdijk 2013, 219).

Askesen, som den forstås hos Sloterdijk, er imidlertid ikke blot et forbedringsforetagende; den er også et vedligeholdelsesforetagende. Netop fordi udstigningen ikke er omkostningsfri, men isolerende og krævende og måske endda stigmatiserende, bliver fastholdelsesteknikker og -praksisser en afgørende del af den asketiske tilværelse. Og det er i forlængelse af disse betragtninger, at vi skal forstå Sloterdijks fremmedgørende, men refleksionsbefordrende, begrebsapparat: religioner omtales ikke som religioner, men som træningsprogrammer, ligesom kulturer ikke er kulturer, men immunsystemer. Med sine omkategoriseringer peger Sloterdijk dermed på det afgørende i den kontinuerlige kultivering af villighed til løsrivelse og forbedring, som er en forudsætning for fastholdelse i udstigningsprojektet. Udfordringen ligger ikke blot i selve udstigningen, men i at blive ved med at være udstiger.

For ligesom det gamle og forladte værdisystem er sårbart over for kritik, så er det nye det også: fremkomsten af et nyt sandhedspostulat har frataget det gamle liv dets selvindlysende sandhedsværdi og gjort det sårbart over for kritik. Omvendt tvinger den fortsatte eksistens af det gamle værensmodus udstigeren til konstant at forsvare sin udstigning og italesætte de faktorer, der motiverede udstigningen i det hele taget. At stige ud er altså at indgå i et træningsprogram og søge at immunisere sig selv mod de fristelser og tendentielle slapheder, som kan føre til frafald.

Et af de mest effektive greb mod et sådant tilbagefald er konstruktionen af den forladte verden som frastødende og modbydelig. Denne strategi hedder hos Sloterdijk "Verekelungsanalyse" (Sloterdijk 2009a, 366) eller "disgust exercises" (Sloterdijk 2013, 234), selvom der måske ikke er helt samme grad af lykkelig overensstemmelse mellem lydbillede og indhold på engelsk, som der er på tysk. Foræklings- eller modbydelighedsanalyse dækker over en diskursiv praksis, hvorigennem den forladte verden eller det tidligere værensmodus artikuleres som frastødende. Verekelungsanalyse handler altså om at kultivere modbydelighed. Det er en slags distance-mekanisme, som skal forhindre udstigeren i mageligt tilbagefald til velkendt, men forladt, normalitet. For udstigeren må det, han/hun er steget ud fra, indprentes og fastholdes som frastødende. Verekelungsanalyse er et led i træningen af bevidstheden, hvor fastholdelsen af et bestemt verdenssyns sandhedsværdi og en bestemt lære er det afgørende. Og her peger Sloterdijk, for mig at se, på noget helt centralt ved de aksiale religionsformer, som opstår i det tidsrum, hvor Sloterdijks kulturhistorie tager sit afsæt (omkring 500 f.v.t., se fx Bellah 1964; 2005; 2011): nemlig at de først og fremmest er læringsprogrammer – pensa, om man vil – som skal tilegnes og internaliseres af tilhængerne. Det er ikke umiddelbart intuitivt for individet, at det skal vende det kendte ryggen og i afsky stige ud i ensom bestræbelse på forbedring. Udstigningen må derfor ledsages af en temmelig markant afvisning af det tidligere værensmodus samt en række selv-overtalelsespraksisser:

Attacks of homesickness for the lost normality can be remedied through endo-rhetorical

exercises from the angle of disgust arousal. They are effective because they fight the root causes of the temptation to find, on occasion, the external world left behind attractive (Sloterdijk 2013, 234).

Med sin umiddelbart fremmedgørende terminologi rammer Sloterdijk noget essentielt ved disse religiøse bevægelser:² endoretoriske strategier, vedligeholdelsespraksisser og immunisering er en del af en kognitionstræning, hvor man træner sin bevidsthed til at forblive i et bestemt læringsprogram. Eller sagt med andre ord: aksetidens religioner er først og fremmest 'læggen sig på sinde-religioner', eller med et webersk begreb: der sker et skifte fra det primært handlingsorienterede til "sindelagsreligiøsitet" (Weber 2003, 327). De aksiale bevægelser opstår som reform- og protestbevægelser, hvis omdrejningspunkt netop er en kritik af det bestående. Det vil sige, at deres udgangspunkt er en devaluering af verden, og tilsvarende formuleres de aksiale religioners idealer typisk med begreber om udfrielse, forløsning og frelse (Lundager Jensen 2013, 86). Men når nu solen skinner, og maden smager dejligt, er det ikke nødvendigvis indlysende for den enkelte, at verden er et modbydeligt sted, som man skal bestræbe sig på at blive frelst fra (ligesom det ikke nødvendigvis er umiddelbart intuitivt for mig, at det er en god ide at forlade min varme seng og stå tidligere op, så jeg kan nå at løbe en tur i regnen). Det kræver en særlig og vedholdende opdragelse af bevidstheden og ikke mindst utallige (selv-)påmindelser. Dermed rettes fokus mod bevidsthedsindhold og fremelskelsen – og ikke mindst fastholdelsen – af det rette sindelag gennem selvdisciplinering. Eller, som Sloterdijk benævner det: antropoteknik. Tilsvarende ser vi et særligt trænende sprogbrug. Det trænende sprog er formanende, advarende, belærende, prædikende, til tider opmuntrende og andre gange skosende: "Du må ikke kaste lange blikke efter det, som Vi har glædet nogle af dem med til forskønnelse af det jordiske liv, for at friste dem dermed! Din Herres underhold er bedre og mere varigt". (K 20:131). Her både formaner Koranen og giver løfter om fremtidig belønning. Andre steder ser vi eksempler på immuniseringsstrategier: "Gid, du kunne se dem, når de bliver stillet over for Ilden og siger: 'Kunne vi blot blive sendt tilbage! Da ville vi ikke kalde vor Herres tegn for løgn; da ville vi være troende'" (K 6:27). Den potentielle trussel er her frafaldet, som Koranen forsøger at forudgribe, og 'stay in'-strategien, der benyttes over for Koranens atlet-profet, består i at fremmane billeder af fremtidige sanktioner i form af Helvedesilden. Igen er det afgørende den fortsatte kultivering af vilje og motivation – at forblive i træningsprogrammet. Udfordringen ligger naturligvis i udspændtheden: formuleringen af idealer uden for denne verden, som skal stræbes efter, betyder også accepten af at leve i en konstant tilstand af 'endnu ikke at have opnået'. At stræbe, men (endnu) ikke at få. Sloterdijks atleter er dermed udspændt

² Dog skal det nævnes, at Sloterdijk langt fra begrænser sig til at tale om religion; faktisk undgår han helst at tale om religion som et reelt eksisterende fænomen: "I will show that a return to religion is as impossible as a return of religion – for the simple reason that no 'religion' or 'religions' exist, only misunderstood spiritual regimens, whether these are practised in collectives – usually church, ordo, umma, sangha – or in customized forms – through interaction with the 'personal God' with whom the citizens of modernity are privately insured. Thus the tiresome distinction between 'true religion' and superstition loses its meaning" (Sloterdijk 2013, 3).

mellem to poler: akrobaten og sidste mennesket (Sloterdijk 2013, 177); bjergbestigeren og basecamperen. At være asket er dermed at leve med en rettedhed og med en iver, men uden at nå. Det er at leve i kontinuerlige selvovertalelsespraksisser.

For nu at vende tilbage til Sloterdijks indledningsvist fremmedgørende sprogbrug, så er profeter altså ikke blot profeter. De er spirituelle atleter, som indgår i psykogymnastiske og endoretoriske øvelser og antropotekniske træningsprogrammer for at opretholde den eksistentielle exodus og afværge den altid nærværende trussel om viljeslaphed og regression. Ligeledes kan religiøse tekster, med sloterdijkske briller, læses som træningstekster, det vil sige variationer over endoretoriske øvelser; religiøs polemik og grænsedragninger kan anskues som diskursivt konstrueret modbydelighed møntet på at fastholde tilhængere, og aksetidens gryende religiøse bevægelser har det til fælles, at de er eksistentielle udstigningsprojekter anført af bjergbestigere og atletprofeter. Den særlige sloterdijkske jargon er givetvis en bevidst strategi, der netop har til formål at fremmedgøre læseren fra (formodet) velkendt stof. Og hvis jeg må tage mig selv som eksempel, er strategien effektiv. Som jeg indledningsvist bemærkede, er der imidlertid erkendelsesmæssige gevinster ved at lade sig blive fremmedgjort for derefter på ny at tilegne. Sloterdijks omkategoriseringer (særligt religioner som træningsprogrammer og immunsystemer) fanger noget essentielt ved aksetidens religionsformer: det handler om vilje. Træning forudsætter en vilje til forandring og forbedring. Forskellen på bjergbestigeren og den vrangvillige basecamper ligger alene i viljen til at stige op og stige ud. Viljen til forandring og den ildhu,³ der akkompagnerer den – som også fint er fanget i det kompromisløse imperativ 'Du må forandre dit liv!' – er i sig selv indikatorer på en ny religionsform, hvor fokus flyttes fra det ydre til det indre og kultivering af det rette sindelag: Aksiale religioner handler om at ville; de udmønter sig i en art bevidsthedsdressur (hos Sloterdijk antropoteknik) netop i et forsøg på at dæmme op for eventuelle anti-atletiske tilbøjeligheder. Når Koranen brokker sig over de halvlunkne ørkenarabere, der kommer med undskyldninger og beder om fritagelse (K 9:90), er problemet netop dette: de skal, men de vil ikke (Mortensen 2021).

Ikke ulig 1700-tallets dannelsesromaners hjem-ud-hjem bevægelse, hvor protagonisten, efter at have været ude – nogle gange på meget dybt vand – vender hjem med fornyet indsigt, så er det unægtelig lidt af en terminologisk strabadserende udflugt at blive trukket rundt i Sloterdijks manege. Tilsvarende ligger der dog også en indsigt i det unægteligt fremmedgørende begrebsapparat: omkategoriseringerne og den gennemgående sportstematik accentuerer præcis det forhold, der er Sloterdijks antropologiske udgangspunkt (Lundager Jensen 2013, 79), og som i øvrigt er forudsætning for dannelsen af de store verdensreligioner: at mennesket opdager, at det kan forbedre sin kunnen og ikke mindst: at det skal ville forbedre sin kunnen gennem en livslang forbedringspraksis.

³ Netop ildhuen, eller zelotismen, er temaet i en anden af Sloterdijks bøger, nemlig *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, 2009 (oversat fra tysk: *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*, 2007), hvor han peger på, at de tre monoteistiske religioner i deres væsen er zelotiske og grænsedragende, fordi de alle hævder et sandhedspatent og bekender sig til en eksklusiv gud.

LITTERATUR

Bellah, Robert N.

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

<https://doi.org/10.2307/2091480>

2005 "What is Axial about the Axial Age?", *European Journal of Sociology* 46 (1), 69-89. <https://doi.org/10.1017/S0003975605000032>

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

<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Koranen, i oversættelse v. Ellen Wullf.

2006 *Koranen*, Forlaget Vandkunsten.

Lundager Jensen, Hans J.

2011 "Religionshistorie og aksetid. Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.

<https://doi.org/10.7146/rt.v0i56.4209>

2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater. Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20411>

Mortensen, Mette Bjerregaard

2021 "The Concept of Muhājirūn – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur'ānic Movement", *Studia Islamica* (under udgivelse).

Sloterdijk, Peter

2009a *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp.

2009b *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, Polity Press.

2013 *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, Polity Press.

Weber, Max

2003 "Indskudte betragtninger. Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger", oversættelse af Tom Havemann, in: idem, *Udvalgte tekster, Bind 1*, ved Heine Andersen, Hans Henrik Bruun & Lars Bo Andersen, Hans Reitzel, 321-57 (oversættelse af Weber 1915).

Mette Bjerregaard Mortensen, postdoc, ph.d.

CIERL, Université libre de Bruxelles

Forskningshistoriske vaccinationsprogrammer

En videnskabsimmunologi (og en hyldest til 'Grand
Theorizing' à la Hans Jørgen Lundager Jensen)

JESPER FRØKJÆR SØRENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The Study of Religion as a discipline is often characterized as suspended between the centrifugal forces of the philologically informed specializations into specific religious traditions, and the centripetal force of phenomenology that establishes a morphology of religious phenomena independent of its historical manifestations. In this essay, I suggest an alternative conceptualization: Inspired by the cultural immunology of German philosopher Peter Sloterdijk, I understand scientific disciplines as social interaction spheres defined by immune boundaries. Motivated by recent advances in theoretical biology, such interaction spheres can be conceived of as adaptive units that constantly modify their boundaries while maintaining integrity by means of immunizing strategies. These are primarily supplied by a perpetual re-engagement with, and re-interpretation and critique of the established conceptual models that constitutes the lattice of the sphere. The perpetual engagement with disciplinary history thus constitutes an 'immunization program' that, simultaneously, re-invigorates the conceptual grid that upholds the discipline and protects it from 'foreign take-over' or dissolution.*

DANSK RESUMÉ: *Religionsvidenskaben karakteriseres ofte som udspændt mellem centrifugale kræfter, der udgøres af de filologisk forankrede specialestudier af bestemte religiøse traditioner, og den centripetale kraft, der udgøres af fænomenologiens etablering af en formlære, som beskriver religiøse fænomener uafhængigt af deres historiske manifestationer. I dette essay præsenterer jeg en alternativ karakteristik: Inspireret af den tyske filosof Peter Sloterdijks kulturimmunologi, foreslår jeg, at vi forstår videnskabelige discipliner som sociale interaktionssfærer defineret af en immungrænse. På baggrund af fremskridt i teoretisk biologi, kan disse sociale interaktionssfærer forstås*

som adaptive systemer, der konstant tilpasser deres grænser til omgivelserne samtidig med, at de opretholder deres sammenhængskraft gennem immuniseringsstrategier. Religionsvidenskabens immunsystem består primært af den konstante genlæsning, genfortolkning og kritik af de modeller og begreber, der danner sfærens skelet. Forskningshistorien udgør et vaccinationsprogram, der på én gang holder nutidens begrebsberedskab spændstigt og toptrænet og forhindrer såvel faglig forkalkning som disciplinens sammenbrud på grund af en fjendtlig overtagelse.

KEY-WORDS: *Cultural immunology; Peter Sloterdijk; history of research; Study of Religion*

At religionsvidenskaben er spændt ud mellem centrifugale og centripetale kræfter, er en etableret erkendelse. De filologisk forankrede religionshistorier fordrer en specialisering i den geografisk-lokale, detailhistoriske kontekst og rodfæstes i den enkelte forskers bemestring af et eksotisk sprog; en øvelse, der, selvom den i en vis forstand er disciplinens historiske fundament, til stadighed risikerer at overflødiggøre religionsvidenskabens kernebegreber til fordel for begreber destilleret fra de respektive religioners livsverden. Traditionelt varetages den centripetale modbevægelse af religionsfænomenologien, der insisterer på at identificere religiøse fænomener på tværs af religionernes artsgrænser; at se de enkelte religioners ritualer som netop ritualer, et romersk offer som et offer og den magiske praksis som blot et enkelt udtryk for en transhistorisk kategori magi – uanset de dybe definatoriske vanskeligheder denne øvelse nødvendigvis fører med sig. Med fænomenologiens formlære bibringes disciplinen et gravitationspunkt; den udgør en tyngdebrønd, der holder de filologisk bestemte specialiseringer i en bane om fælles problemer og forskningsobjekter, og derved anskueliggøres det meningsfulde i at opretholde religionsvidenskaben som en disciplin med både forskerkollegium og uddannelse.

Den kraftdynamiske metafor, der begriber religionsvidenskaben som konstitueret i spændingen mellem disse modsatrettede kræfter, har dog også sine begrænsninger. Til at begynde med er den ahistorisk; positionerne er konstante og kun deres relative styrke forandrer sig med tiden. Religionsfænomenologiens magt kan således beskrives som foranderlig; fra styrke i den tidlige fænomenologi repræsenteret af forskere som Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw og Mircea Eliade; over svaghed affødt af en sønderlemmende kritik af dens tilsyneladende religionsprovinsielle og etnocentriske fundament; til en mulig genkomst i en kulturevolutionær og kognitionsvidenskabelig besindelse på religiøse fænomeners grundlæggende forankring i mennesket som biokulturel art. Den kraftdynamiske metafor tilslører dog de forandringer, som positionerne gennemgår som funktion af disse vekselvirkninger. Der er således ikke megen lighed mellem, på den ene side, van der Leeuws forankring af de religiøse fænomener i menneskets gradvise erkendelse af det transcendentes realitet og, på den anden side, Pascal Boyers forståelse af religion som et biprodukt af evolutionært betingede, kognitive processer.

Alternativt foreslår jeg, at vi benytter en anden hævdvunden og samtidig voldsomt udkældt metafor, der anskuer sociale grupperinger – hvad jeg her foretrækker at kalde menneskelige interaktionssfærer¹ – som en slags biologiske organismer. I den forstand er religionsvidenskaben som en institutionel disciplin at ligne med en social organisme, eller måske snarere en række sammenvævede organismer på forskellige niveauer: fra lokale universitetsafdelinger og nationale selskaber til internationale fagfællesskaber forenet gennem tidsskrifter, konferencer og transnationale organisationer. Selvkært bliver organismens konturer gradvist mere udviskede og interaktionen svagere jo mere vi udvider dens rumlige omfang. Fagtraditioner opstår ofte på lokale niveauer, og fremhæver, at det måske netop er specialiseringernes, de filologiske (fx norrøn), de metodiske (fx eksperimentel metode), de subdisciplinære (fx religionspsykologien, der gennem transnationale forbindelser, faktisk udgør religionsvidenskabens internationale skellet?

Sociale organismer

At anskue samfund som organismer er en ældgammel ide; fra Aristoteles til August Comte og Durkheim, fra Herbert Spencer til Radcliffe-Brown. Forestillingen forbindes dog i dag primært med den strukturfunktionalistiske version, der var fremherskende i midten af det 20. århundrede – og som regel ikke for det gode. Den 'sociale organisme' regnes i dag som en udslidt metafor, der ikke fanger hverken sociale systemer og kulturers historiske udvikling, deres interne modsætninger, og deres ofte meget slørede og omdiskuterede grænser. Meget i strukturfunktionalismens noget statiske forståelse af samfundet som en organisme stritter således mod en (post)moderne forståelse af mennesker som indlejrede i en mangfoldighed af skiftende, krydsende, stadig hybridiserende og kreoliserende netværk. Fra og med den norske socialantropolog Fredrik Barths skelsættende reformulering af etnicitetsbegrebet i 1969 er sociale strukturer noget, der opstår i konkrete interaktioner; deres stabilitet kan ikke længere tages for givet, men er præcist, hvad vi skal forklare: hvorfor (for)bliver nogle sociale interaktionssfærer stabile mens andre forsvinder (Barth 1998)?

Barths forståelse af sociale strukturer som et, altid midlertidigt og kontingent, resultat af konkrete samspil radikaliseredes i de følgende årtier i takt med at humanvidenskabens sociale ontologi langsomt blev undermineret – et begreb ad gangen. Antropologen kan fx ikke længere anskue 'Nuer' som en neutral betegnelse for et 'folk' i Sydsudan. Ligesom 'islam' og 'religion', er 'Nuer' og 'folk' strategiske kategorier, som anvendes i kampen om, hvem der har magten til at kategorisere; en magt som hverken antropologen eller religionshistorikeren kan melde sig ud af. Tværtimod har vi, ifølge disse kritiske tilgange, en historisk gæld affødt af vores discipliners rolle i skabelsen

¹ Begrebet interaktionssfære (*interaction sphere*) kommer oprindeligt fra arkæologien. Det udvikles af Joseph Caldwell i 1964 for at følge spredningen af bestemte kulturelle træk udover et socialt afgrænset kulturelt center (se Binford 1965). Her dækker begrebet en funktionelt defineret interaktion mellem individer, der muligvis, men ikke nødvendigvis, stabiliseres.

og opretholdelsen af vestligt, kolonialt hegemoni. Begreber for folk, for religiøse traditioner, for kulturelle enheder, for bestemte typer handlinger – alle vores grundlæggende kategorier er i denne optik næsten udelukkende magtinstrumenter, der afretter en multimorf verden til den stærkeste klassifikationssystem, og som derved risikerer at stå i vejen for en ikke-vestlig, ikke-hvid, ikke-mandlig, ikke-ciskønnet emancipation. At verden uden disse begreber kan stå umedieret frem i al sin mangfoldighed, synes at være den underliggende præmis. Kategoriernes og dermed sprogenes (over)greb på virkeligheden er de lænker, der kontinuerligt slavegør mennesket i et væv af hegemoniske fordomme.

Men ligeså selvevident det er, at begreber tager del i en historisk udvikling, og at de derfor ofte rummer mindre flatterende sider, ligeså indlysende er det, at videnskaber, eller for den sags skyld mennesker, ikke kan klare sig uden et klassifikatorisk apparat. Begreber er de redskaber, med hvilke vi søger at forstå regularitet i den del af omgivelserne, som vi interesserer os for; samtidig er de den lim, der binder forskere sammen i kommunikative interaktionssfærer – kollektive enheder der muliggør, ja måske ligefrem er en betingelse for vidensfrembringelse (Mercier & Sperber 2019). Og ligesom forskere danner kollektiver, er det jo åbenlyst, at mennesker overalt danner og indgår i sociale interaktionssfærer, og at enkelte af disse ovenikøbet fremviser en stor grad af stabilitet. Da vi ikke kan vende tilbage til en naiv version af strukturfunktionalismens forestilling om afgrænsede, stabile, internt homogene og kulturelt afgrænsede sociale enheder – hvad enten vi betegner dem ‘folk’, ‘stammer’ eller ‘nationer’ – må vi lede efter nye modeller, der kan informere vores centrale begreber. Jeg foreslår, at en mulig vej består i, at vi revurderer forestillingen om sociale grupper som organismer. Men med en ny forståelse af, hvad en organisme faktisk er.

Holobionte immunsfærer

Hvad er en organisme?² Selvom vi intuitivt måske nok mener, at vi kan svare på det spørgsmål, er det faktisk ikke en simpel øvelse af definere en organisme. Vi ved alle fra skolen, at der findes både enkelt- og flercellede organismer; vi kender til bakterier og plankton, træer og pattedyr. Men hvor går en organismes grænser? Måske den biologisk bevandrede vil pege på DNA som det afgørende kriterium. En celle kan kendes på sin genetiske struktur, og i flercellede organismer konstituerer DNA netop den essentielle identitet, hvad enten vi taler om en celle i leveren, i huden eller hjernen. Selvom de fleste celler i kroppen udskiftes i cyklusser fra dage til år, forbliver DNA det samme (om end det forkortes en smule ved hver celledeling). Så langt så godt. Vanskeligheden består nu i, at hvad vi almindeligvis forstår ved en organismes grænse ikke er sammenfaldende med en fælles grænse for celler med identisk DNA. Faktisk består 9/10 af cellerne i menneskets krop af celler med et fremmed DNA, altså DNA der ikke stammer fra den oprindelige sammensmeltning af haploide kønsceller fra to

² Spørgsmålet stilles af den franske filosof Thomas Pradeu, der i bogen *Limits of the Self: Immunology and Biological Identity* argumenterer for at organismers identitet bedst bestemmes som en funktion af udstrækningen af deres immungrænse (Pradeu 2015).

forældre til en ny celle med et unikt DNA. De fleste af disse 'fremmede' befinder sig i organismens mere porøse membraner – i vores fordøjelsessystem, i vore respiratoriske system, og i kønsorganerne – men det fremmede accepteres også i det cirkulære system. Vores overlevelse hænger intimt sammen med samarbejdet med tusindvis af forskellige mikroorganismer – ja, noget så centralt som vores ernæring er helt afhængig af tilstedeværelsen af bestemte mikroorganismer, der nedbryder maden for os – og det ville afstedkomme organismens død, hvis kroppens immunforsvar gik løs på alle disse 'fremmede'. Vores organisme er således et symbiotisk system, hvor de dele af kroppen, der stammer fra celler fra det oprindelige DNA ('det darwinistiske individ'), indgår i utallige interaktionssfærer med andre organismer, der for nogles vedkommende udelukkende kan overleve i en sådan relation med mennesket. Mennesket, og med det andre flercellede organismer, betegnes derfor ind imellem som en 'holobiont' – en betegnelse for den økologiske enhed, som kroppen skaber sammen med dens mange symbionte organismer.

Men hvor efterlader det kroppens grænser? Vi er jo alle klar over, at ikke alle mikroorganismer indgår i et sundt og harmonisk forhold til deres vært. Fra tid til anden støder vi på mikroorganismer, der forstyrrer det funktionelle system som den holobionte krop udgør, enten forbigående som roskildesyge eller forkølelse, eller mere permanent og eventuelt fatalt, som i tilfælde med HIV eller Ebola. Her sætter vi vores lid til immunsystemet. Immunsystemet er betegnelsen for de mange, intrikat sammenvævede biokemiske og organiske processer, der på forskellige niveauer overvåger og opretholder kroppens og organernes funktionalitet.³ Ofte beskrives immunsystemet som havende til formål at bekæmpe alle mikroorganismer, der er fremmede for kroppen. Faktisk hævder den centrale immunologiske model udviklet af MacFarlane Burnet i 1940'erne og 50'erne, at det netop er systemets evne til at genkende 'ikke-selv' (og være blind for 'selv') som muliggør, at immunsystemets mange bestanddele angriber det 'fremmede' og ikke angriber kroppens egne celler (som det er tilfældet i autoimmune sygdomme). Denne model er ganske tilstrækkelig i de mange sammenhænge, hvor vi analyserer en organisme under angreb fra funktionelt forstyrrende organismer (patogener). I disse corona-tider kender alle efterhånden til, at kroppen erhverver immunitet ved at genkende en virus som ikke-selv, og iværksætte et modangreb, der skal slå virussen tilbage (dvs. forhindre den i at overtage 'produktionsapparatet' i flere celler og derved formere sig). Vi ved også, at kender kroppen ikke dele af en mikroorganismes biologiske 'make-up' (dens overflade molekyler) fra et tidligere møde, tager det tid at mobilisere dens beredskab (og derved overgå fra medfødt til erhvervet immunrespons). Vi prøver derfor gennem vacciner at introducere kroppen til en version af mikroorganismen, der, uden at udløse sygdom, fører til en immunrespons, der så fremmer en hurtig produktion af antistoffer, hvis kroppen på et senere tidspunkt møder den virkelige version. Lidt som at 'vaccinere' en gymnasieklasse mod nynazisme

³ For en up-to-date og samtidig overskuelig introduktion til menneskets immunsystem, se Klenerman (2017).

ved at læse *Anne Franks Dagbog* og se Leni Riefenstahls *Viljens Triumf* indenfor klasseværelsets trygge rammer.

Vi skal dog ikke lade os narre. I mange tilfælde accepterer immunsystemet ikke-selv, dvs. fremmede mikroorganismers tilstedeværelse; i hvert fald så længe kroppens overordnede funktionalitet ikke trues. Samtidig er dele af immunsystemet travlt beskæftiget med at rydde ud i kroppens egne celler, hvilket forudsætter dets interaktion med og dermed genkendelse af 'selv'. Immunsystemet spiller altså en central rolle i opretholdelse af kroppens grundlæggende funktionalitet, også når den ikke er forstyrret af udefrakommende mikroorganismer. Flere teoretiske biologer foreslår derfor, at man i stedet for et forsvar, der med magt søger at bekæmpe alt fremmed, forstår immunsystemet som et overvågningssystem.⁴ Dets centrale funktion er at holde øje med kroppens overordnede funktionalitet – og at reagere, hvis den registrerer brud på denne funktionalitet, hvad enten denne skyldes egne celler (fx i cancer) eller fremmede mikroorganismer (som fx coronavirus). Som regel foregår denne opretholdende funktion gnidningsfrit – ja, i en vis forstand opdager vi kun immunforsvarets eksistens, når det ikke umiddelbart lykkes med sit forehavende. Immunsystemet er derfor en stærk kandidat, hvis vi skal definere organismen som en funktionel enhed. Kort sagt er de mikroorganismer, der tolereres af immunsystemet, en del af organismen, og dermed er kroppens grænser foranderlige og adaptive. Hvem organismen danner symbiotiske relationer til skifter nemlig – ved at indgå i samarbejder med nye organismer tilpasser kroppen sig nye omgivelser. Organismen er en holobiont i stadig forandring.

Kulturelle immunsfærer

Kan man anskue sociale interaktionssfærer som organismer, hvis grænser defineres af et immunsystem? Ja, hævder den tyske filosof Peter Sloterdijk (og med ham Hans Jørgen Lundager Jensen). Jeg kan ikke i denne sammenhæng præsentere en tilnærmelsesvis fyldestgørende introduktion til Sloterdijks omfattende forståelse af kulturelle immunsystemer, og hvorledes denne forestilling er forbundet med hans ligeså omfattende historisk-metafysiske teorikompleks.⁵ I stedet danner en kort skitsering af Sloterdijks forståelse af immunbegrebet i bogen *Du musst dein Leben ändern (DmdLä)* fra 2009 afsæt for et korrektiv, der bringer skiftet i biologiens forståelse af immunsystemet – fra et forsvarssystem til bekæmpelse af det fremmede til et regulativt system med henblik på opretholdelse af organismens funktionelle homøostase – i spil på det sociale og kulturelle niveau.

Helt fundamentalt anskuer Sloterdijk alle systemer, biologiske såvel som sociale og kulturelle, som bestemt ved deres evne til at imødegå udefrakommende og potentielt dødbringende trusler. Systemer bliver netop systemer i den udstrækning, at de

⁴ Særligt har biologisk orienterede filosoffer fremhævet denne model, se fx Pradeu (2010, 2012, 2016) eller Tauber (2016, 2017).

⁵ Se Hans Jørgens øjenåbnende introduktion til Sloterdijks kulturimmunologi og syn på religion i et tidligere nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (Lundager Jensen 2013) samt hans bredere introduktion til Sloterdijks forfatterskab samme sted (Lundager Jensen 2016).

opbygger et immunsystem, der kan beskytte det mod udefrakommende angreb. Mens den biologiske organisme beskyttes af det biologiske immunsystem, hævder Sloterdijk eksistensen af yderligere to immunsystemer, der begge muliggøres via sproget; de er systemer, der beskytter de kulturelle udbygninger, hvorigennem menneskets fortsatte evolution foregår. For det første et socialimmunologisk system, der gennem love og regler og, potentielt, vold imødegår trusler fra den sociale anden – fjender der på forskellig vis truer gruppens eksistens, enten direkte eller indirekte. For det andet et symbol- eller psykoimmunologisk system, der klæder individet på til at modstå trusler, der opstår i allehånde kontingensoplevelser, og i særdeleshed bevidstheden om egen dødelighed (*DmdLä*, 21-22). Særligt i sidste tilfælde har vi ifølge Sloterdijk at gøre med en kimform af de senere udviklede antagelser om transcendens – en erfaring af noget ‘udenfor’ systemet, der kan afgøre systemets liv eller død, og som systemet derfor må forholde sig til. Sloterdijk er meget kritisk overfor religionsbegrebets anvendelighed, men i en vis forstand kan dette opsummeres som hans religionsteori: baseret på en begribelse af stærke emotioner (særligt vrede) og individets disciplinerede øvelse på at bemestre sig selv, er religion de forestillinger og praksisser, som et socialt og psykologisk system benytter af sig, når det beskytter sig selv mod abstrakte udefrakommende trusler mod systemets overlevelse. Det er det ypperste forsikringssystem, med hvilket mennesket i fællesskaber søger at imødegå den ultimative trussel: døden (*DmdLä*, 523).

Mere centralt for denne artikel er dog Sloterdijs medfølgende forsvar for kulturvidenskabernes: Selvom det sociale og det symbolske immunsystem, i modsætning til det biologiske, i en vis forstand er åbenbart for os alle – de er betinget af vores bevidstheds aktivitet, og vi ‘ser’ verden igennem dem – så er det netop kulturvidenskabernes opgave at fremelske en ‘ikke-naiv’ forståelse af de sociokulturelle immunsystemer. Det er faktisk en betingelse for kulturers overlevelse i en global virkelighed, da vi kun gennem denne praksis kan forstå systemets mørke side (*DmdLä*, 22). Den mørke side består i de respektive immunsystemers nådesløse kamp mod hinanden. Mennesker slutter sig sammen i politiske forbund (*zoon politikón*) – de danner ‘co-immunitære’ sammenslutninger – og i denne proces udvider de den sociale organismes omfang, hvorved den kommer i karambolage med andre sociale immunsystemer. “Alle Geschichte ist die Geschicthe von Immunsystem-kämpfen” (*DmdLä*, 712),⁶ hævder Sloterdijk som et afsæt til at fremhæve nødvendigheden af, at menneskeheden på en klode med begrænsede ressourcer fremmer et globalt immunsystem; at kampen mellem nationer og kulturer ophører, og individet ændrer sit liv baseret på en stræben efter at handle uden at skade kloden.

På baggrund af indsigten i at alle sociale fællesskaber bygger på co-immunitet, altså overskridelser af individets egen biopsykologiske immunitet til fordel for en større gruppe, kan man måske, inspireret af nye indsigter fra biologien, justere Sloterdijs syn en anelse. For det første kan alle interaktionssfærer defineres ved en opbygning af en mere eller mindre stabil immunologisk membran. Ikke kun politiske, men

⁶ “Hele historien er historien om kampen mellem immunsystemer”.

også alle mulige andre grupperinger er interaktionssfærer, hvis sociale og symbolske univers beskyttes af en immungrænse. Familie og vennegrupper; faglige, erhvervs-mæssige, kulturelle grupperinger; religiøse, etniske, sproglige formationer; alle kan de anskues som mere eller mindre stabile interaktionssfærer, som bestemmes ved en eller flere funktionelle relationer til omgivelserne.

For det andet er denne grænse omskiftelig, adaptiv og porøs, dvs. den tillader udveksling mellem systeminterne og systemeksterne elementer. Systemer er nemlig altid afhængige af en osmotisk relation med omgivelserne, og de tilpasser deres interne struktur for at optimere denne udveksling.

For det tredje er historien ikke kun baseret på konkurrence og kamp, men også på samarbejde og synergi. Som vi har set, er selv den biologiske organisme defineret ved en fælles immunologisk grænse; kroppens funktionalitet er baseret på synergi mellem forskellige væsener. Socialitet kan derfor defineres som fremkomsten af forskellige former for stabile synergier, bestemt af en funktionel rettedhed (i biologien ofte beskrevet som *teleonomi*)⁷ i forhold til systemeksterne omgivelser. Systemet gør noget; det muliggør en udveksling med omgivelserne, som ikke var mulig uden samarbejde, og graden af erfaret succes fungerer som et kontrolsystem, hvor feedback fra omgivelserne medfører en konstant tilpasning af systemet. Funktionelle, co-immunitære systemer er adaptive enheder.

Og endelig, for det fjerde, er disse systemers gensidige relation ofte ikke bygget på konkurrence, men på indlejrethed og tolerance. Familiesfæren accepterer eksistensen af, ja, er ofte anhangig af, at dets medlemmer indgår i andre interaktionssfærer, som venne- og arbejdsfællesskaber, og selvom der naturligvis forekommer konflikt imellem disse, skal vi være påpasselige med at tage konfrontations perceptuelle prægning som tegn på dens repræsentativitet. Bare fordi noget er tydeligt er det ikke nødvendigvis typisk. Tilsvarende accepterer en familiesfære andre familiesfæres eksistens, og selvom der også her er brydninger, konkurrence og eventuel konflikt, er den gensidige tolerance i sidste ende en betingelse for alles beståen. Der findes netop ikke kun én familie, men familier, der indgår i gensidige relationer. Relationen mellem interaktionssfærer er således også præget af gensidig tolerance og afhængighed, og historien er således ikke kun historien om immunssfæres gensidige konflikt, men ligeså vel historien om osmotiske og indlejrede relationer, om skabelse af nye interaktionssfærer, om den funktionelle specialisering af nogle og en tilsvarende generalisering af andre sociale fællesskaber.⁸

⁷ For en præsentation af biologien som baseret funktionelt rettede, teleonomiske systemer på forskellige organisationsniveauer, se Peter Corning (2010).

⁸ Sloterdijks fokus på konflikt skyldes, tror jeg, en kombination af inspiration fra darwinismens fokus på organismers gensidige kamp om overlevelse, hans grundlæggende interesse for de politiske fællesskabers historie, og hans ønske om, at disse indsigter fører til en besindelse på jorden som et endeligt, økologisk system. Særlig nationalstater som interaktionssfærer med til tider særdeles slagkraftige immunologiske forsvarssystemer er relevante i denne sammenhæng, da disses styrke og relative stabilitet kan ses som et resultat af sammenfald mellem adskillige funktionelle enheders grænser – økonomiske, politiske, militære, sproglige, religi-

Forskningshistoriske vaccinationsprogrammer

Religionsvidenskaben er en immunologisk afgrænset interaktionssfære. Den danner et funktionelt fællesskab, eller rettere et historisk forankret sammenfald mellem en række mindre funktionelle enheder. Forskellige fagligheder, specialer og udsyn forbindes i en institutionel struktur, der, i tråd med det moderne masseuniversitets opblomstring, har uddannelsen som sit centrale funktionelle domæne. Mens forskningen i princippet kan trække udviklingen af systemet i forskellige retninger, danner uddannelsen ikke blot fagets egen historiske kontinuitet, men også fagets økonomiske og humane grundstamme. Uden en stadig tilgang af nye studerende og de medfølgende bevillinger er der ingen uddannelse og i det moderne universitet, derfor intet fag. Den religionsvidenskabelige interaktionssfære eksisterer i kraft af en stadig osmotisk gennemstrømning af studerende og penge; disse danner, sammen med sporadiske eksterne bevillinger, systemets metabolisme, dvs. de sikrer den udefrakommende energi, der er en grundlæggende forudsætning for alle funktionelle systemers eksistens. Ud fra den betragtning er det åbenlyst, at disciplinen er indlejret i større organismer, der regulerer adgangen til energi og dermed også interaktionssfærens konstitutive dele (ansatte); som sådan har en disciplin skæbnefælleskab med de overordnede organismer, fra institut, fakultet og universitet, til det bredere samfund.

Alligevel vil vi jo nok være tilbageholdende med at definere faget på baggrund af en indlejret institutionel struktur; denne former og begrænser måske nok organismens skelet og dens energiindtag, men er samtidig nærmest identisk med andre (universitære) interaktionssfærer. I stedet bestemmer vi en disciplin ved dens 'kultur' eller, lidt mere gammeldags, ved dens 'ånd'. En disciplin konstitueres ideelt set ved en række tilnærmelige grundantagelser om, hvad der konstituerer fagets objekt og dets omfang; af hvilke metoder, vi kan anvende for derigennem at begribe forskellige afskygninger af dette objekt; af en terminologi som specificerer en række relevante fænomener og som muliggør både intern og ekstern kommunikation af erhvervet indsigt; af en 'kerneviden', fx om forskellige religioner, tidsperioder og steder. Min påstand er nu, at vi gennem tilnærmelsen til en fælles kultur konstant (gen)danner den immungrænse, der på en gang definerer fagets interne funktionalitet, og som samtidig muliggør dets funktionelle interaktion med omgivelserne. Og det er tilsvarende min påstand, at indsigt i fagets forskningshistorie, hvad man måske lidt højtravende kan definere som fagets kritiske besindelse på dets egen historie, er afgørende for den kontinuerlige (gen)skabelse af denne grænse.

Som tidligere nævnt, er videnskab en social proces. Videnskabelige miljøer er interaktionssfærer, hvis funktionalitet, dvs. deres evne til at skabe og formidle viden indenfor et bestemt domæne, er afhængige af en fælles kultur. I en forståelse, som jeg ikke har plads til at uddybe her, kan kultur forstås som etablering af en systemintern forventningshorisont – vi kan forvente at hinanden har kendskab til x, og forstår y ved

øse – og derfor fremkomsten af komplekse og afvejede kontrolsystemer. Studiet af interaktionssfærens stabilitet bliver derved også studiet af kultur- og socialimmunologisk intersektionalitet.

begreb x. En sådan forventningshorisont etableres gennem en gensidig tilpasning af modeller til verden – vi tilpasser konstant vores respektive modeller for, hvad vi forstår ved begreber som fx 'sekularisering', 'kristendom', 'magi' eller for den sags skyld 'religion'.

Dette er selvfølgelig grundlaget for al kommunikation; hvad der adskiller den systeminterne tilpasning er, at disse forgår indenfor en specialiseret begrebsøkologi – som når man fx forstår 'magi' gennem en diskussion af 'ritualisering' eller 'mana,' og eksemplificerer det med Malinowskis studie af Trobrianderne eller Keith Thomas' analyse af forestillinger i tidlig moderne England. Denne proces er naturligvis ikke begrænset til fagets udøvere. Vi indgår i en begrebs- og ideudveksling med en række andre fag og discipliner – når vi eksempelvis diskuterer forholdet mellem etic og emic; når vi redefinerer guder som modintuitive aktører; eller når vi anskuer kulturer som immunsystemer. På tilsvarende vis indgår religionsvidenskabens vidensproduktion i andre faggrenes begrebsunivers. Ligesom det var tilfældet med energikredsløbet, indgår religionsvidenskaben naturligvis i mere omfattende interaktionssfærer, som fx humaniora, og er en del af den offentlige diskurs; og som vi kan se af den seneste tids polemik om migrationsforskningen mål og midler, er der ikke altid tale om et harmonisk forhold. Selvom megatrends, eller mere bedaget 'tidsånden', ofte afstedkommer en vis grad af tilpasning mellem forskellige discipliners begrebsunivers – vi tager del i en fælles vidensøkologi – så kan discipliner være i konflikt og forholdet til omgivelserne præget af et modsætningsforhold mellem den forforståelse, der præger en given disciplin, og de ønsker og interesser, som et domæne omgærdes med i den politiske sfære. Og her bliver det selvfølgelig ømtåleligt, da en konflikt med den politiske sfære potentielt kan forstyrre energikredsløbet.

For nuværende vil jeg dog holde mig til fagets interne forhold, samt hvilken rolle forskningshistorien spiller i konstruktion af en grænse for interaktionssfærer. For mens enkeltindivider tager del i mere specialiserede interaktionssfærer (fx indisk religion eller kognitiv religionsvidenskab), og mens subdisciplinerne alle har deres særegne historie, er det i religionsvidenskabens forskningshistorie, at forståelsen af fagets 'kultur' i dens tidlige dimension udfoldes. Her fokuseres på den historiske etablering af begrebet 'religion', og dermed også den begrebslige forudsætning for den institutionelle immuniseringsproces, der fra midten af 1800-tallet fører frem til nutidens religionsvidenskab. Centrale demarkationer diskuteres, mellem religion og magi, mellem religion og videnskab, og centrale teoretiske positioner og medfølgende terminologi introduceres (fx kulturelle systemer, nomos, etos, helligt profant, social solidaritet, you name it).

Hermed tilnærmes ikke blot konstruktionen af en fælles terminologisk økologi – der etableres også en art kanon, hvor fagets historie aktivt anvendes til at skabe en nutidig identitet. Og som med andre identitetsprocesser er der naturligvis tale om både en konstruktion og et valg. Vi kan ikke læse det hele. Det er fx påfaldende, at jeg i min egen forvaltning af faget alt overvejende introducerer forskere, som ikke ville have forstået sig selv som repræsentanter for religionsvidenskaben. Selvom det for enkeltens vedkommende skyldes, at fagets grænser endnu ikke var veletablerede, er der

alligevel en påfaldende overvægt af antropologer. Dette kan måske forklares som idiosynkratisk valg, men jeg tror nu faktisk at det langt hen ad vejen afspejler et mere generelt skifte fra en teologisk inspireret forståelse af religion som et elitefænomen udtrykt i tekster, til en antropologisk inspireret, kulturalistisk forståelse af religion, som et folkeligt fænomen udtrykt i levet liv. Fra skreven til levet religion.

Rimeligheden i dette valg kan og skal naturligvis diskuteres, og det er sikkert, at valg af eksemplariske forskere gradvist vil ændre sig, og derved afspejle en opdateret faglig selvforståelses konstruktion af historisk identitet.⁹ I den forstand medvirker forskningshistorien til den adaptive proces, med hvilken religionsvidenskaben på linje med andre discipliner tilpasser sig i relationer til de mange andre, større eller mindre interaktionssfærer, der udgør dens omgivelser. Når forskningshistorien også kan beskrives som et disciplinært vaccinationsprogram skyldes det, at kendskabet til tidligere tiders forestillinger om, hvori vores fælles objekt består, træner det begrebslige apparat til at genkende og begribe nye versioner af gamle forestillinger, når de ser dem. Ikke fordi denne genkendelse af de nye eller de gamle ideer nødvendigvis betyder, at de skal afvises. I stedet fungerer genkendelsen som det beredskab der muliggør, at de ofte kan indlejres, indoptages, tilpasses og gentænkes, og dermed bidrage til den kontinuerlige genskabelse af disciplinens grænser, der sikrer dens overlevelse som et adaptivt fællesskab i en stadig foranderlig verden. Og her står Hans Jørgens altid levende, solidariske og konstruktive brug af fortidens teoretikere i en nutidig kontekst som eksemplarisk. Man læser nemlig fortiden for at holde nutidens begrebsberedskab spændstigt og toptrænet og forhindrer såvel faglig forkalkning som disciplinens sammenbrud på grund af en fjendtlig overtagelse.

LITTERATUR

Barth, Fredrik

1998 "Introduction" in: idem *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Prospect Heights, Ill.*, Waveland Press [oprindelig udgivet 1969], 9-38.

Binford, Lewis R.

1965 "Archaeological Systematics and the Study of Culture Process", *American Antiquity* 31 (2), 203-210. <https://doi.org/10.2307/2693985>

Corning, Peter

2010 *Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution*, University of Chicago Press.

Klenerman, Paul

2017 *The Immune System: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

⁹ I den forbindelse er der naturligvis den fare, at valget af kanon i fremtiden kommer til at bero på, i hvilken udstrækning disse er repræsentanter for forskellige grupper snarere end repræsentanter for relevante faglige positioner. Dette ville, efter min mening, udgøre en seriøs fare for disciplinens sammenhængskraft.

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198753902.001.0001>

Lundager Jensen, Hans J.

2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20411>

2016 "Peter Sloterdijk, Skum og religion: En oversigt og indføring", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 65, 5-37. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i65.25027>

Mercier, Hugo & Dan Sperber

2019 *The Enigma of Reason*, Harvard University Press.

Pradeu, Thomas

2010 "What is an organism? An immunological answer", *History and Philosophy of the Life Sciences* 32 (2-3), 247-267.

2012 *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199775286.001.0001>

2016 "The many faces of biological individuality", *Biological Philosophy* 31 (6), 761-773. <https://doi.org/10.1007/s10539-016-9553-z>

Sloterdijk, Peter

2009 *Du musst dein Leben ändern*, Suhrkamp.

Tauber, Alfred I.

2016 "Immunity in Context: Science and Society in Dialogue", *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 31 (2), 1-19. <https://doi.org/10.1387/theoria.14560>

2017 *Immunity: The Evolution of an Idea*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190651244.001.0001>

Jesper Frøkjær Sørensen, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

Den fortærende ild

Claude Lévi-Strauss og den strukturelle myteanalyse

KIRSTEN NIELSEN

ENGLISH ABSTRACT: *Kirsten Nielsen, former professor of Old Testament Studies in Aarhus, presents in her essay two of Hans Jørgen Lundager Jensen's important structural analyses of Old Testament texts: His chapter "Den strukturelle myteanalyse og Det Gamle Testamente" (The structural analysis of myths and the Old Testament) in Myter i Det Gamle Testamente (Myths in the Old Testament) from 1990 and first of all his doctoral dissertation (Habilitationsschrift) Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente (The Devouring Fire. Structural Analyses of Narrative and Ritual Texts in the Old Testament) from 2000. Hans Jørgen was the first in Denmark to introduce Claude Lévi-Strauss and his methods of myth analysis and to show their value for Old Testament studies. Hans Jørgen has thereby had an important and much appreciated influence on Old Testament studies.*

DANSK RESUMÉ: *Kirsten Nielsen, tidligere professor i Gammel Testamente i Aarhus, præsenterer i sit essay to af Hans Jørgen Lundager Jensens vigtige strukturelle analyser af gammeltestamentlige tekster i form af hans kapitel "Den strukturelle myteanalyse og Det Gamle Testamente" i Myter i Det Gamle Testamente (1990) og disputatsen Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente (2000). Hans Jørgen var den første i Danmark, som introducerede Claude Lévi-Strauss' myteanalyser og påviste betydningen af hans metoder for studiet af Det Gamle Testamente. Hans Jørgen har derigennem fået en vigtig og værdsat indflydelse på studiet af Det Gamle Testamente.*

KEY-WORDS: *structural analysis; Claude Lévi-Strauss; Old Testament*

Passion og stringens

Som titel på sin disputats valgte Hans Jørgen Lundager Jensen *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Når jeg læser udtrykket "Den fortærende ild", går associationerne i retning af vild passion, mens undertitlen peger på metodisk stringens; men vel at mærke inden for en så vild tekstsamling som Det Gamle Testamente. To sider af ikke blot disputatsen, men også af dens forfatter. For skal jeg karakterisere Hans Jørgen, så er det ord som passion og stringens, der først dukker op, efterfulgt af ord som engagement, generøsitet og glæde ved at gøre nye opdagelser.

Da Hans Jørgen begyndte sine studier i Det Gamle Testamente, var faget stadig præget af den skandinaviske skole. I sit bidrag til jubilæumsantologien om *Topforskning ved Aarhus Universitet* giver Hans Jørgen, efter at have peget på den skandinaviske skoles stadig mindre tiltrækningskraft, denne vurdering af dens betydning:

Der var imidlertid mindst to vigtige sider af Det Gamle Testamente, som den skandinaviske skole med rette understregede: dels at de religionsformer, der foreligger i Det Gamle Testamente, er orienteret imod den materielle frugtbarhed, og dels at det gammeltestamentlige univers er vævet ind i et fællesskab af forestillinger og rituelle mønstre, der strækker sig langt ud over Israels grænser, og som forbinder det ikke kun med den nærorientalske omverden, men også med den mediterrane, hvor også den græske kultur indgår. Den skandinaviske skole var således essentielt komparativ (Nielsen, Davidsen & Jensen 2003, 317).

På denne måde vedgår Hans Jørgen arv og gæld, og også det er karakteristisk for ham. Han lægger aldrig skjul på, hvor han har sine mange ideer fra. Han har sine helte, og han henviser til dem igen og igen, ikke blot fordi det hører med til at være en god forsker; men også fordi han på trods af al sin lærdom er uhyre beskedent. Han ønsker ikke at gøre sig til. Det er faget og sagen, ikke ham selv, det drejer sig om.

Den udvidede Mytebog og Claude Lévi-Strauss

I 1972 havde kollegerne Otzen, Gottlieb og Jeppesen udgivet bogen *Myter i Det gamle Testamente*, hvor de på klassisk, historisk-kritisk vis gennemgik mytens begreb samt myternes rolle i Genesis, i salmerne og i den profetiske litteratur. Men efterhånden blev det klart, at der manglede noget. I anden-udgaven fra 1990 var bogen derfor udvidet med endnu et afsnit: "Den strukturelle myteanalyse - og Det gamle Testamente" af Hans Jørgen. Her viste han, hvordan den strukturelle myteanalyse stiller nogle andre spørgsmål, end man hidtil havde gjort. Herigennem fik hans læsere kendskab til begreber som koder og termer, system og struktur, transformation og semantik, disjunktion og konjunktion. For den enkelte myte skulle ikke analyseres separat, men indgå i komparative analyser.

Claude Lévi-Strauss havde i sine myteanalyser undersøgt, hvordan koder, fx den alimentære, kan transformeres til en kosmologisk, og en myte transformeres til en anden myte. Hermed åbnede Lévi-Strauss for muligheden for at inddrage et meget større antal tekster, som tidligere forskning ikke havde sat i forbindelse med hinanden. Hans

Jørgen kunne derfor under overskriften "Det tørre og det våde" inddrage temaerne: skabelse og syndflod, Sodoma: det sterile land og Sodomaæblet. I et afsnit om Sodoma og Syndfloden behandles temaerne: køn og katastrofe samt kosmos og kaos, hvorefter følger gennemgange af volden og det hellige, Exodus, ægypternes befrielse og Ødipus' genkomst. Vi når på den måde vidt omkring i det gammeltestamentlige univers. Vigtigt er det da at nævne, at Hans Jørgen undervejs indfører afsnit om den anvendte metode og om dens forhold til andre metoder og tilgange. På den måde bliver læseren hele tiden omhyggeligt indført i, hvad der er nyt, og hvad man stadig kan bruge den tidligere forskning til. Hans Jørgens bidrag til Mytebogen blev for både studerende og kolleger en øjenåbner af rang. Igen og igen måtte vi, der delte fag med Hans Jørgen og mente at kende de tekster, han analyserede, undre os over, hvad vi ikke havde set. Pludselig var det lysende klart, at her var der nogle vigtige forbindelser, som gik på kryds og tværs af tekstgrupper, genrer og kulturer.

Tekster skal læses på grundsproget. Det gælder også Claude Lévi-Strauss' vigtige værk *Le cru et le cuit*. Og et af de sprog, Hans Jørgen holder meget af, er netop det franske. Da jeg selv har en forkærlighed for fransk sprog og litteratur, var jeg ikke sen til at takke ja, da Hans Jørgen spurgte, om vi ikke skulle læse bogen sammen. Det blev en meget givende tid, hvor den strukturelle myteanalyse muligheder blev stadig mere tydelige for mig. Med Hans Jørgen som vejviser gennem de mange myter blev det klart, at den måde, Lévi-Strauss analyserede de indianske myter på, også var relevant for studiet af gammeltestamentlige tekster. Og det til trods for, at Lévi-Strauss faktisk selv havde været betænkelig ved at bruge myteanalysen på tekster fra en helt anden kultur som den israelitiske, hvor det mytiske materiale foreligger i en "intellektuelt bearbejdet form" og desuden mangler hele den etnografiske kontekst (jf. Mytebogen 1990, 165). Men her viser Hans Jørgens konkrete resultater relevansen af også at bruge den strukturelle myteanalyse på de gammeltestamentlige tekster.

Den fortærende Ild

Havde man læst artiklen om den strukturelle myteanalyse, kunne det ikke komme som nogen overraskelse, at der kom flere myteanalyser. Feltet var åbnet, og ingen kunne udnytte det bedre end Hans Jørgen. Og så kom disputatsen i år 2000 med næsten 600 sider myteanalyser, en litteraturliste på 43 sider samt forkortelsesliste og registre! Her udfoldede Hans Jørgen al sin sans for koder og transformationer og viste sit enorme kendskab til vidt forskellige kulturers myter, der trods ydre forskelle viste sig at være dele af et fælles tankenetværk, hvor det for Det Gamle Testaments vedkommende er den guddommelige ild, som fungerer som forbindelsesled mellem himmel og jord.

I disputatsen arbejder Hans Jørgen videre med de resultater, som han værdsætter ved den skandinaviske skole. Han holder sig derfor ikke snævert til Det Gamle Testaments tekster, men inddrager hele den nærorientalske omverden, den mediterrane og den græske. Det kræver flid og sprogkunderskaber, og så kræver det metodisk stringens at kunne sammenligne det overvældende store stof på en frugtbar måde. Og her

kommer indsigterne fra den strukturelle myteanalyse ham til hjælp, sådan som han har mødt den ikke blot hos Claude Lévi-Strauss, men også hos Georges Dumézil og Jean-Pierre Vernant, som alle "betragtede myter som mentale konstruktioner, der kombinerer elementer i meningsfulde mønstre; en given mytes konkrete skikkelse kan derfor kun begribes ved at undersøge de regler, hvorefter dens elementer er blevet kombineret" (Nielsen, Davidsen & Jensen 2003, 317).

Som udgangspunkt og referensmyte vælger Hans Jørgen Paradisfortællingen, Gen 2-3. I analysen heraf fremhæver han den alimentære kode som den fremtrædende. Den menneskelige tilværelse bliver ganske enkelt tænkt ved hjælp af denne kode. Han påviser desuden kodens centrale rolle for gammeltestamentlig tankegang i kapitlet om kødets fristelser, i gennemgangen af honey-moon og dagligt brød, i variationerne stegt og kogt, syret og usyret. Vi møder koden i form af fedtet, kødet og blodet, og når profeten Elias bespises på bedste vis ved hjælp af de ellers så negativt konnoterede ravne. Og sidst men ikke mindst rundes det hele af i Efterskriftet: "Det udtømmelige forråd".

Påvisningen af den alimentære kode giver overraskende resultater. For nok ved vi alle, at Adam og Eva levede af frugt i haven, men efter uddrivelsen måtte i gang med agerbrug og deraf følgende brødspisning; men at maden spiller så stor en rolle i Det Gamle Testamente, så der også tænkes gennem den alimentære kode er nyt og oplysende.

Helt afgørende for udfoldelsen af disputatsens tese om ildens afgørende betydning i Det Gamle Testamente er da den iagttagelse, at ilden faktisk ikke nævnes i Gen 2-3 (men dog forudsættes i Gen 4 med Kains og Abels brændofre). Hvor man ud fra andre kulturers myter ville vente at finde ildens komme til jorden placeret tidligt i fortælleforløbet, er den i Det Gamle Testamente forskydt til beretningerne om ørkenvandringen, tabernaklet og oprettelsen af kulten. Og denne forskydning er velbegrundet. For nok er der ligheder mellem ildens rolle i Det Gamle Testamente og i andre kulturers myter om ildens komme til jorden; men der er også en afgørende forskel. For det er i Det Gamle Testamente ikke den almindelige køkkenild, men netop offerildens komme, det drejer sig om. Hans Jørgen formulerer det på denne måde:

Som *kebôd jhwh*, den fortærende ild, bosætter sig i helligdommen og antænder alterets evige ild, således manifesterer Jahve if. Deuteronomium sig selv i skikkelse af ilden på jorden for en tid. Som denne begivenhed i et udsnit af den amerikanske mytologi er ensbetydende med oprindelsen af den menneskelige orden - en orden, der essentielt er køkkenets, men som kan symboliseres også af andre kulturelle goder - således er Jahves nedstigning det moment, hvor Israel realiseres som folk og som samfund. I Sinajbegivenheden mødes den præstelige og den deuteronomistiske teologi. Ilden på bjerget er fællesmængden og - i bogstaveligste forstand - det gammeltestamentlige brændpunkt (Lundager Jensen 2000, 441).

Det er i Sinajbegivenheden, at den deuteronomistiske og den præstelige teologi mødes. Her formidles både Toraen og *kebôd jhwh* fra den himmelske guddom til det jordiske folk. "Dekalogen viser, at Sinajbegivenheden på én og samme tid er Israels etablering som folk og som samfund; på samme måde er *kebôd jhwh* den guddommelige og my-

stiske kilde til det værende" (Lundager Jensen 2000, 445). Karakteristisk er derfor stedet i Femte Mosebog, hvor den fortærende ild bruges som betegnelse på Jahve selv. Efter at Moses har formanet folket til at overholde pagten og har advaret dem mod at lave "noget gudebillede i nogen som helst form" (jf. Toraen) kommer denne begrundelse, som karakteriserer Jahves væsen: "For Herren din Gud er en fortærende ild, en lidenskabelig Gud" (Deut 4,24).

Med Hans Jørgens disputats har den strukturelle myteanalyse fået sin uomtvistelige plads i det gammeltestamentlige metoderepertoire. Og her viser ikke mindst transformationsbegrebet og påpegningen af de inverse transformationer sig at være frugtbare.

Som andenopponent kunne jeg derfor, efter et meget livligt og oplysende forsvarsforløb, med fuld ret konkludere, at Hans Jørgen med sin disputats havde vist, hvad der med bekendtgørelsens ord betegnes som betydelig videnskabelig indsigt og modenhed; og at han med sin afhandling havde bragt videnskaben et væsentligt skridt videre.

Roller som formidler

Hans Jørgen har for os kolleger været den store formidler af tanker og ideer. Bøger, vi ikke selv havde fået læst eller havde tænkt på at læse, fik vi præsenteret ved seminarer og samtaler. Hvor de fleste andre forskere især læste tyske og engelske udgivelser, viste Hans Jørgen os bl.a., hvad vi gik glip af, hvis vi ikke inddrog franske tænkere og religionsforskere. En af hans helte er René Girard, hvis værk, *La route antique des hommes pervers*, Hans Jørgen oversatte og udgav i 1990 under titlen *Job - idol & syndebuk*. En flot præstation, som gav studerende og andre interesserede, som ikke behersker fransk, mulighed for selv at læse et af René Girards værker. Og ikke nok med det. Året efter fik vi en fremragende præsentation af Girard i bogen, *René Girard*.

I slutningen af disputatsen taler Hans Jørgen om "Det udtømmelige forråd". Denne betegnelse passer ikke alene godt på selve disputatsen, den kan også bruges til karakteristik af dens forfatter. For han er ikke blot som den skriftkloge, der "tager nyt og gammelt frem fra sit forråd" (Matt 13,52), han tager det fra sit udtømmelige forråd. Det gør han ikke blot i disputatsen og det øvrige forfatterskab, men også i undervisning og foredrag. For Hans Jørgen er formidlingen af forskningen ikke blot en pligt, noget man skal som forsker, men en fryd. Alle, der har oplevet ham formidle sit stof, ved, hvordan hele hans person er opslugt af at tegne skemaer og forklare, finde gode eksempler og i det hele taget smitte andre med sin egen optagethed af lige præcis det emne, som står på skemaet eller plakaten den dag.

Derfor skal denne hilsen til Hans Jørgen da også munde ud i en hjertelig tak:

Kære Hans Jørgen!

Tak for din store generøsitet og din evne til at begejstre. Du har gennem dine mange år ved faget utrætteligt arbejdet for, at Det Gamle Testamente og hele dets kulturelle omverden er blevet centralt placeret i såvel de religionsvidenskabelige som i de teologiske studier. Det har du

gjort med den lærdes store viden og overblik, med metodisk stringens og med en glæde, der smitter.

TAK!

LITTERATUR

Girard, René

1990 *Job - idol & syndebuk*, Forlaget ANIS.

Lundager Jensen, Hans J.

1991 *René Girard*, ANIS.

2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Le cru et le cuit*, Plon.

Nielsen, Kirsten, Ole Davidsen & Hans J.

2003 "Metafor - fortælling – transformation", in: André Wang Hansen, Helge Kragh, Svend Larsen, Palle Lykke & Jens Chr. Manniche, eds., *Topforskning ved Aarhus Universitet - en jubilæumsantologi*, Acta Jutlandica LXXVIII:1. Serie U 11, Aarhus Universitetsforlag, 301-323.

Otzen, Benedikt, Hans Gottlieb & Knud Jeppesen

1972 *Myter i Det gamle Testamente*, 1. udgave, G.E.C. GAD.

Otzen, Benedikt, Hans Gottlieb, Knud Jeppesen & Hans J.

1990 *Myter i Det gamle Testamente*, 2. udgave, Forlaget ANIS.

*Kirsten Nielsen, professor emeritus, lic.theol. et dr.theol.
Tidligere ansat ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus.*

Den lange sommer

Om glæde og vellyst

Gaudeo quia dedisti

– om glæde i israelitisk og tidlig jødisk religion¹

MARIANNE SCHLEICHER

ENGLISH ABSTRACT: *This chapter analyses occurrences of ‘joy’ śimhâ (שמחה) and ‘to rejoice’, cf. the verbal root śāmah (שמע), in biblical and early Jewish texts to reflect on aspects in the religious-historical development of joy. Based on electronic searches on joy/the root שמע including cognates, I have selected occurrences, relating to religious joy, and grouped them according to the following contexts: wisdom, myth and ritualised actions. The chapter concludes that joy, especially in the context of ritualised actions, first supplements cultic sacrifices, but then, within the development in Israelite-Jewish religion from being oriented toward blessing to focusing on salvation, joy takes over the function of cultic sacrifices to mark a remembrance of or a trust in a god’s intervention. Accordingly, joy is transferred to the word-based worship of Yahweh. With this analysis, I add arguments to Hans Jørgen Lundager Jensen’s idea of replacing the expression “do ut des” (I give, so that you may give) with the expression “do quia dedisti” (I give because you have given) at least in the Israelite-early Jewish context to describe the function of joy as a matter of expressing gratitude for something perfective, namely, that the god has or will have given.*

DANSK RESUMÉ: *Dette kapitel analyserer forekomster af ‘glæde’ śimhâ (שמחה) og ‘at glæde sig’, jf. verbalroden śāmah (שמע) i bibelske og tidligt jødiske tekster med det formål at reflektere over aspekter i glædens religionshistoriske udvikling. Baseret på elektroniske søgninger på glæde/roden שמע, inklusive afledninger, har jeg udvalgt forekomster, der vedrører religiøs glæde og grupperet dem ud fra konteksterne: Visdom, myte og ritualiserede handlinger. Kapitlet konkluderer at glæde især i kontekst af ritualiserede handlinger først supplerer den kultiske ofring, men siden i en bevægelse fra velsignelsesreligion til frelsesreligion overtager den kultiske ofrings funktion i forhold til at markere en ihukommelse af eller en tillid til gudens indgriben, hvorfor glæden*

¹ Tak til Laura Feldt, Lisbeth Vang Olsen og Mette Petri Lauritsen for religionsfaglig og klassisk filologisk sparring.

løftes med ind i ordgudstjenesten. Analysen indebærer, at jeg føjer argumenter til Hans Jørgen Lundager Jensens idé om at erstatte udtrykket “do ut des” (jeg giver, for at du må give) med udtrykket “do quia dedisti” (jeg giver, fordi du har givet) i hvert fald i israelitisk-tidlig jødisk kontekst til beskrivelse af glædens funktion som det at udtrykke taknemmelighed over noget perfektivt, nemlig at guden har eller vil have givet.

KEY-WORDS: Joy; biblical and early Jewish texts; cultic sacrifices; do quia dedisti

Glædens religionshistoriske udvikling er i vid udstrækning et overset emne. De seneste årtiers forskning i følelser og emotionelle udtryk understreger, at den kulturelle indlejring altid sætter sit præg, og eftersom kulturer altid er i forandring, så forandrer følelser og emotionelle udtryk sig også.² I kontekst af israelitisk-jødisk religion har delanalyser af og kommentarværker til den hebræiske bibel undersøgt ‘glæde’ *śimhâ* (שמחה) og ‘at glæde sig’, jf. verbalroden *śamah* (שמע) og noteret sig ordets overvejende positive betydning, og at det etymologisk er beslægtet med nærorientalske ord, der konnoterer frodighed. Man diskuterer, hvorvidt verbalroden שמע *śamah* betegner en tilstand, en flygtig følelse eller – i tråd med nutidig emotionsforskning – et handlingsverbum, hvortil hører diverse ofte ritualiserede bevægelser såsom at klappe, danse, synge eller deltage i et festmåltid behørigt påklædt og salvet. Her forventedes individet eller kollektivet beredvilligt at engagere sig i handlingerne, der så formede glæde i den enkelte eller i gruppen.³ Det er ikke min hensigt at diskutere med disse forskningspositioner. Som religionshistoriker finder jeg det faktisk helt naturligt at anerkende de skiftende konteksters prægning af fænomener, såvel som rituelle handlingers identitets- og dermed også følelsesskabende funktion. Stående i den tradition vil dette kapitels ærinde være at indsnævre fokus til glædens religionshistoriske udvikling ved at forfølge forekomster i et bibelsk og tidligt jødisk tekstmateriale.

I forhold til udvælgelse af empiri har jeg søgt efter *śimhâ* (שמחה)/*śamah* (שמע) inklusive afledninger i diverse elektroniske udgaver af bibelske og tidligt jødiske religiøse tekster.⁴ Jeg har udvalgt de forekomster, der vedrørte – ikke sekulær, men – religiøs

² For mere om forskning i det historiske ved følelser og emotionelle udtryk, se fx Reddy 2001; Rosenwein 2015. For mere om emotionelle regimer i religiøse kontekster, se fx Riis & Woodhead 2010.

³ Se Muffs 1992; Botterweck et al. 2004, 143-145; Mirguet 2016.

⁴ Udover at have orienteret mig i encyklopædiske redegørelser for glæde, fx. Botterweck et al. 2004; Silberman 2007, søgte jeg på roden שמע i den hebræiske bibel på www.mechonmamre.org/p/pt/pt0.htm, i hebræisksprogede udgaver af de gammeltestamentlige apokryfer på www.sefaria.org/texts/Second%20Temple. Til de gammeltestamentlige pseudepigrapher søgte jeg på glæde i pdf-versioner af Charlesworth 1983 & 1985. Til Filons værker har jeg anvendt Loeb Classical Library's "advanced search", jf. www.loebclassics.com. Tekster fra den hebræiske bibel og de gammeltestamentlige apokryfer citeres på dansk efter den danske autoriserede oversættelse fra henholdsvis 1992 og 1998. Danske citater fra Filons *Om det Kontemplative Liv* eller *de Bønfaldende* stammer fra Ejrnæs et al. 2003, 552-559.

glæde, dvs. hvor en form for transempirisk agens antages i en til glæden relateret praksis eller forestilling. Jeg opdelte forekomsterne ud fra følgende kontekster: visdom, myte og ritualiserede handlinger, hvorefter jeg så sporede ligheder og udviklinger ud fra, hvem der har del i glæden, og hvad man glædes over. I den følgende analyse er det underforstået, at det danske, senmoderne 'glæde/at glæde sig' kun er det bedste forsøg på at gengive det hebræiske *śimhâ* (סִמְחָה)/*śāmah* (שִׂמְחָה), ligesom kildematerialet selvfølgelig ikke kan give indsigt i datidens mange og forskelligartede former for religiøs glæde. Kildematerialet er først og fremmest skiftende elites præskriptive skildringer af religiøs glæde, som kan have, men ikke nødvendigvis har, haft effekt i brede kredse. Det til trods muliggør det eksisterende tekstmateriale den bedste mulighed for et indblik i, hvordan religiøs glæde kunne tænkes og udvikle sig.

Undersøgelsen vil fremhæve at glæde især i kontekst af ritualiserede handlinger først supplerer den kultiske ofring, men siden i en bevægelse fra velsignelsesreligion til frelsesreligion overtager den kultiske ofrings funktion i forhold til at markere en ihukommelse af eller en tillid til en guds indgriben, hvorfor glæden løftes med ind i ordgudstjenesten. Analysen vil indebære, at jeg føjer argumenter til Hans Jørgen Lundager Jensens idé (2021, 142-145) om at erstatte udtrykket "do ut des" (jeg giver, for at du må give) med udtrykket "do quia dedisti" (jeg giver, fordi du har givet) i hvert fald i israelitisk-tidlig jødisk kontekst til beskrivelse af såvel ofringens som glædens funktion, nemlig at udtrykke taknemmelighed.⁵

Religiøs glæde i den hebræiske bibel

Glæde forekommer oftest i kontekst af visdom i den såkaldte bibelske visdomslitteratur, der tæller Prædikerens, Ordsprogenes, Jobs, og dele af Salmernes Bog.⁶ Selvom disse bøger er nedskrevet over adskillige århundreder i det første årtusinde f.v.t., har de rødder i en sumerisk og babylonsk visdomstradition fra det 3. årtusinde f.v.t. og frem, hvor man har spekuleret over, hvad der leder til det gode liv i den profane sfære. Det betyder også, at de fleste forekomster af glæde gælder profan glæde, som derfor falder uden for dette kapitels fokus.⁷ Undtagelser findes dog, og her gælder det, at glæde anvendes som synonym for lykke, der tænkes som Jahves belønning til det retfærdige, gode og oprigtige menneske og dets bestræbelser generelt i livet (fx Ordsp. 10,28; Præd. 2,26; Ps. 97,11). Sammentænkningen af religiøs glæde med lykke har sandsynligvis hørt hjemme i familien, hvor den ældre generation har forsøgt at bibringe den yngre generation sociale leveregler, der kunne skabe medgang i livet, og hvor Jahve er blevet trukket ind for at give belæringen pondus.⁸

⁵ Med afsæt i taknemmelighedsaspektet, men uden direkte brug af udtrykket argumenterer Hans Jørgen for at gøre op med "do ut des"-forståelsen af offerritualet allerede i sin disputats, jf. Lundager Jensen 2000, 265-281.

⁶ Se Botterweck et al. 2004, 142.

⁷ Se Botterweck et al. 2004, 150-151, 155-157.

⁸ For mere om den bibelske visdomstradition og dens forankring i familiereligion, se Lundager Jensen 2021, 57-60; 207-211; 222-229. Af pladshensyn kan jeg ikke at komme ind på glædens

I kontekst af Mosebøgernes mytologiske materiale, der dateringsmæssigt har rødder tilbage til oldtidens nærorientalske kultur, men med redaktion omkring 400 f.v.t., nævnes glæde kun to gange og da kun i forbindelse med handlingerne afsked og gensyn. Laban formulerer den første forekomst, da han påstår, at han med glæde ville have sendt sine døtre, Lea og Raket, med Jakob for, at de kunne have stiftet familie på Jakobs fædrene egn. Det lyder dog hult, når man ved, hvordan Laban snød og holdt på Jakob og sine egne døtre (Gen 31,27). Den anden forekomst er lagt i munden på Jahve, der opfordrer Moses til at have tillid til hans bror Aron, som "vil glæde sig af hjertet, når han ser dig" (Ex 4,14), eftersom Moses har brug for Aron som talerør. Arons glæde vil således være en loyalitetsmarkering, som styrker båndet mellem de to brødre. Ud over disse to forekomster glimrer glæden ved sit fravær. Abrahams og Saras latter (Gen 17,17; 18,12) udtrykker ikke glæde, men vantro. I bedste fald peger deres vantro latter sammen med navnet Isak ('han skal le') frem mod en forjættet, men endnu ikke indfriet glæde, men ingen israelit synes endnu at kende til glæden over guden i disse fortællinger, måske fordi den indgribende gud først og fremmest er frygtindgydende. En del af gudens indgriben vil imidlertid vise sig at have form af velsignelser, som israelitterne har brug for. Det forstår den fremmede præst fra Midjan, Jetro, Moses' svigerfader, der i Exodus 18,9 arrangerer et festmåltid i anerkendelse af, hvad Jahve gjorde for Moses for at redde ham og Israels folk.⁹ Som Jetro viser, vil folket få anledning til at glæde sig over de velsignelser, som guden vil give.

I kontekst af ritualiserede handlinger optræder glæde adskillige gange. I de mest arkaiske, men sent redigerede, overvejende præsteligt teologiske Mosebøger optræder ordet to gange. Den knappe omtale af glæde kan skyldes, at glæden tages for givet, eftersom glæde ved kultens fællesskab og mad tenderer en fællesmenneskelig erfaring. De to steder, hvor glæde dog italesættes, er i Leviticus 23 og Numeri 10,10. I Leviticus 23 defineres sabbatten (v. 3), påsken (v. 7), ugefesten (v. 21), hornblæsningsdagen (v. 24), forsoningsdagen (v. 27) og løvhyttefesten (v. 36) som "hellige festforsamlinger". Således defineret blev de tre valfartsfester: påske, ugefest og løvhyttefest også i Exodus 23,14-17, men det særlige ved bestemmelserne i Leviticus 23 om de hellige festforsamlinger er, at de præciseres som hviledage, og at fejringen af løvhyttefesten specifikt forbindes med et påbud om at glædes: "I skal glæde jer for Herren jeres Guds ansigt i syv dage. I skal fejre den som fest for Herren syv dage hvert år" (Lev 23,40-41). I Num 10,10 udvides glædespåbuddet i forbindelse med løvhyttefesten til at omfatte hornblæsningsdagen, der nu omtales som "jeres glædes dag" (*Yom Simchatechem*; יום הִשְׂמֵחָהְכֶם).¹⁰ Uden for Mosebøgerne præciseres den præstelige teologis forventning om

beslægtede udtryk så som fryd og lykke. Især udtrykket "lykkelig den, der ...", som man kender det fx fra Ps 1,1, har haft forskningens bevågenhed, fordi det peger frem mod asketiskens asketiske torahtræning som forudsætning for frelse. For en grundig gennemgang af *ashrei* (אשרי) frem til moderne tid, se Tirosh-Samuelsen 2003.

⁹ For argumenter for, at forfattere til Neh 8-9 har påvirket Ex 18,1-12, se Jeon 2017.

¹⁰ Hornblæsningsdagen omtales også i Num 29,1 som *Yom Teruah*, יום תְּרוּעָה, som Filon i *Special Laws I*, 180.186 forstår som det jødiske nytår. For mere om det jødiske nytårs forbindelse til hornblæsningsdagen, se Hoenig 1967.

glæde ved den kultiske gudsyndyrkelse i fx Salme 100,2, hvor de, der bringer takofferet, opfordres til, at de “עֲבֹדוּ יְהוָה בְּשִׂמְחָה”, dvs. dyrker Jahve i glæde.¹¹

Deuteronomium, hvis tilblivelse typisk dateres til umiddelbart før, under og efter det babylonske eksil (587-539), har fundet det vigtigt elleve gange at understrege glæde som et element i gudsyndyrkelsen.¹² Israels folk skal glædes over den pagt, der betyder, at Gud gang på gang griber ind i historien for dets skyld med store og små velsignelser (Deut 33,18). Glæden er her den behørig respons, og den skal udtrykkes ved måltidsofre (Deut 27,7). Gud vil anvise én, og kun én, helligdom, hvor man kan bringe et offer til ham: “Så skal I holde måltid dér for Herren jeres Guds ansigt” (Deut 12,7). Glæden er et fællesanliggende for den udvidede familie og lokale levitter, fordi pagtens velsignelser kommer alle til gode: “I skal glæde jer for Herren jeres Guds ansigt sammen med jeres sønner og døtre, jeres trælle og trælkvinder, og sammen med levitterne, der bor i jeres byer, for de har ikke fået tildelt arvelod, sådan som I fik det” (Deut 12,12.18; se også 14,26). Fællesmåltidet skal således udtrykke hver enkelt deltagers “gaudeo quia dedisti”, dvs. jeg glædes, fordi du (Jahve) har givet. Interessant er det, at to efterfølgende kapitler specificerer, at også de fremmede, de faderløse og enkerne skal spise med ud fra begrundelsen, at israelitterne selv engang var fremmede i Egypten (Deut 16,11-12.14-15; 26,11). Hermed går glæden fra at være en behørig taknemmelighedsreaktion på Guds velsignelser blandt dem, som de gavner, til at være et element af *imitatio dei* og således en socialt orienteret variant af både *do et gaudeo quia dedisti*, hvor man giver til og glæder – ikke Jahve, men – et andet menneske, fordi man selv engang er blevet givet. Uden for Deuteronomium kommer det samme til udtryk i en efterreksilsk del af Esajas’ Bog, hvor hverken den fremmede eller kastrerede skal udskilles fra Herrens folk (Es 56,3). Gud vil føre de fremmede og kastrerede frem til sit tempel og “שְׂמַחְתִּים”, dvs. gøre dem glade, i sine bedehuse (Es 56,7). Jesaja redefinerer i denne passage fællesskabets glæde til at inkludere alle dem, der værner om ret og retfærdighed uanset etnicitet og fysisk tilstand i tråd i øvrigt med profetskriftets tidligere påkaldelse af dom over de kultiske glædesfejring, der ignorerer den omkringværende elendighed (Es 22,13).¹³

Højtidsglæderne er ikke tænkt inkluderende, hvad fremmede angik, i de levitiske lag i Ezras Bog, Nehemias’ Bog og Krønikebøgerne, nedskrevet efter det babylonske eksil sandsynligvis i det femte og fjerde århundrede f.v.t.. Det arkaiske offermåltid ved indledningen til påsken kan genoptages i det nyopførte tempel, men enklavistiske

¹¹ Ved at forstå glæde som en følelse, der er bundet op på ritualiserede handlinger, giver det mening, at den hebraiske bibel påbyder glæde. For mere om glæde som påbud, især i rabbinisk sammenhæng, se Anderson 1990; 1991.

¹² Deuteronomiums elleve omtaler af religiøs glæde er 12,7.12.18; 14,26; 16,11.15; 26,11; 27,7; 28,47; 30,9 og 33,18. En tolvte omtale gælder den nygifte mands fritagelse fra krigstjeneste, fordi han skal være “til glæde for sin hustru” (Deut 24,5), hvilket jeg forstår som en social leveregel. For Deuteronomiums understregning af offermåltidet som et fælles glædesanliggende, se i øvrigt Lundager Jensen 2000, 267.

¹³ For mere om Jesajas ideal for glæde og dets kompatibilitet med det præstelige påbud om glæde ved ugefesten, se Douglas 1994.

træk¹⁴ blander sig nu og præciserer, at deltagerne var tilbagevendte israelitter, “der havde skilt sig ud fra landets urene folk og havde sluttet sig til dem for at dyrke Herren, Israels Gud. I syv dage fejrede de de usyrede brøds fest i glæde, for Herren havde bragt dem glæde ...” (Ezra 6,21-22). Adgang til pagtens glæder kræver udskillelse fra andre folkeslag såvel som fra israelitter,¹⁵ der under babylonsk overherredømme og efter hjemkomst dyrkede andre guder. I kontekst af denne enklave i Nehemias’ Bog, kapitel 8 beskrives og indirekte foreskrives et brud væk fra den arkaiske symbiose mellem offermåltid og glæde. På den første dag i den syvende måned, altså på hornblæsningsdagen, som Numeri 10,10 har specificeret som “jeres glædes dag”, samles enklaven, bestående af de Jahve-tro israelitter, foran Vandporten med en bøn til Ezra om at læse op fra skriftrullen med den lære, som Jahve gennem Moses havde påbudt Israels folk at følge (Neh 8,1). Ikke i det lukkede tempel, men netop på den åbne plads deler den skriftkyndige Ezra Jahves belæring med “mænd, kvinder og alle, der var i stand til at lytte”, dvs. større børn. Trods templets genopførelse er det således ikke de kultiske ritualer, men fællesbelæringen gennem levitternes gentagelse, måske oversættelse og udlægningsindsats af, hvad Ezra havde læst op fra skriftrullen, der præsenteres som det afgørende ritual. Hans Jørgen beskriver det som en religiøs revolution – den første blandt alle de forsamlingshusgudstjenester, der siden er fulgt i jødedom, kristendom og islam (Lundager Jensen 2021, 192).¹⁶ Som reaktion på forståelsen undervejs i gudstjenesten bliver alle tæt forbundet og reagerer med fælles kropslige handlinger så som prostration efter oplæsningen og en fælles følelse af flovhed med dertilhørende gråd over at have glemte Moses’ belæring. Ezra korrigerer dem dog og befaler, at alle skal glæde sig, ikke kun fordi glæde over Jahves velsignelser på hornblæsningsdagen allerede er påbudt, men også fordi de alle har forstået det oplæste (Neh 8,12). Glæden skal udtrykkes ved et festmåltid, hvortil alle enklavens medlemmer skal have adgang, også dem, der intet har selv: “Gå hen og spis fede retter og drik sød vin, og send noget af det til dem, der ikke har noget, for denne dag er hellig for Herren. Vær ikke bedrøvede, for glæde i Herren er jeres styrke!” (Neh 8,10). Glæde er den behørig, fælles respons. Hvor de arkaiske kulthandlinger kan forstås ud fra logikkerne “do quia dedisti” og “gaudeo quia dedisti”, dvs. jeg henholdsvis giver (i form af et offer) eller glædes (ved fællesmåltidet i kølvandet på måltidsofferet), fordi du, Jahve, har givet, etableres der her i den spirende aksetid en ny linjeføring væk fra de

¹⁴ Enklavisme er Hans Jørgens forslag til erstatning af betegnelsen deuteronomisme for at understrege, at den teologiske opfordring til, at Jahve-dyrkere må skille sig ud fra andre, der enten dyrker andre guder eller Jahve på forkert vis, ikke kun findes i Deuteronomium og andre litterært-stilistisk beslægtede tekster, men også i fx Ezras og Nehemias’ Bog. Betegnelsen ‘enklave’ har han fra Mary Douglas, som bruger det nogenlunde synonymt med betegnelsen ‘sekt’, kendetegnet ved en flad, egalitær samfundsstruktur i modsætning til hierarkiet. Se Lundager Jensen 2021, 163-167.

¹⁵ Nehemias’ Bog anvender betegnelsen israelitter. Fordi jeg ovenfor kommenterer teksten, bruger jeg den betegnelse, selvom allerede den antikke jødiske historiker Josefus (37-100 e.v.t.) påpegede, at folket(s elite) blev sendt i eksil som israelitter, men fra og med 539 f.v.t. vendte hjem som jøder (Josephus: *Antiquitates Judaicae* 11.5.7 § 173 til den nu persiske koloni Judæa.

¹⁶ Se ligeledes Feldt 2020 om gudstjeneste og revolution i 2 Kg 22-23.

kultiske ofringer og ind i ordgudstjenesten, hvor "gaudeo quia dedisti"-logikken bliver det forbindende element, der trods udviklinger markerer den religionshistoriske kontinuitet med den funktion fortsat at udvise taknemmelighed over den velsignelse, der er blevet enklaven til del.

Religiøs glæde i tidlig jødedom

Visdom som kontekst for religiøs glæde udviser både kontinuitet og udvikling, når man bevæger sig ind i tidlig jødedom, der typisk dateres til perioden fra 300 f.v.t. til 200 e.v.t.. Fælles med de gennemgæede, om end få forekomster af religiøs glæde i den gammeltestamentlige visdomslitteratur tænkes glæde som en belønning fra Gud. Det nye er, at belønningen følger af at have søgt visdom i Jahves *tôrâ* (תורה), der betyder 'lære', og som typisk betegner Mosebøgerne. Visdom opnås således ikke gennem en ren refleksiv praksis: "Ønsker du visdom, da hold buddene" (Sir 1,26). Visdomstraditionen har i Siraks Bog (ca. 200 f.v.t.) og Visdommens Bog (første århundrede f.v.t.-e.v.t.) udviklet sig til at fordre en torahfromhed, hvor det er den pietistiske praksis transmitteret i familien, der baner vej for glæde. (fx Sir. 4,12: 15,6; Visd. 8,16). Bemærkelsesværdigt er det også, at tanken om glæde som belønning blander sig med taknemmelighedsaspektet i *gaudeo quia dedisti*-logikken, når Visdommens Bog forklarer: "Med [Vidsommen] kom alle goder til mig ... Jeg glædede mig over alle goderne, for visdommen styrer dem" (Visd. 7,11-12). Glæden er ikke kun belønning, men her den følelsesmæssige reaktion på at have modtaget belønning for at søge visdom gennem Jahves torahs leveregler.

Ligeledes i kontekst af visdom, men forankret i familiereligionens transmission af torahbaseret ortopraksi står Tobits Bog fra ca. 200 f.v.t.¹⁷ Tobit bakker op om den monolatrisk tempeltjeneste i Jerusalem, så længe han har adgang. Da han ender i eksil, efterlever han måltidsbestemmelser og andre bud fra torah, som han til gengæld kun synes at kende fra sin oldemor, der har videreformidlet viden herom til sin familie (Tob. 1,8). Øvrig viden hidrører fra englen Rafael, der som en anden lærer formaner Tobias, Tobits søn, om den rette levevis med særlig vægt på bøn og almisse (Tob. 12,6-9). I den kontekst forstås glæde som en gave, der kommer fra Gud: Englen Rafael forkynder Tobit glæde (Tobit 5,10). Edna beder Gud om at give sin datter Sara glæde (7,17). Saras fader, Raguel, beder Gud om at lade Tobias og Sara leve et liv i glæde (8,17), ligesom Tobias' fader, Tobit ønsker glæde for sin svigerdatter, da han byder hende velkommen i sit hus (11,17). Glæde i Tobits Bog er med andre ord et fromt ønske for andre, velvidende at glæden kommer fra Gud. Af den grund vurderer jeg at glæde i Tobits Bog har forrykket sig i kausalforholdet til velsignelse. Glæde udtrykker ikke taknemmelighed, ej heller en forventning om optjent belønning som i den mere traditionelle visdomslitteratur, men er blevet selve velsignelsen, som så efterfølgende bør give anledning til taknemmelighed, nu udtrykt gennem ydmyg bøn. At glæde tænkes

¹⁷ Se også 4 Ezra 2,15-32.

som en nådegave, der giver grund til tak, kendes i øvrigt fra den bibelske takkesalme 30,12.

I kontekst af tidligt jødisk mytestof er det slående, hvordan Jubilæerbogen fra midten af det andet århundrede f.v.t. forsøger at rette op på fraværet af glæde især i de bibelske patriarkfortællinger.¹⁸ Som det første korrigeres der for Abrahams og Saras mistroiske latter ved at erstatte den med tillidsfuld glæde og forventning (Jub 15,17). Dernæst tilskrives Abraham og Isak glæde over, at Gud greb ind og forhindrede Abraham i at ofre Isak, hvilket skal fejres hvert år i påskeugen med festglæde (Jub 18,18; 49,6). Endelig gør Jubilæerbogen Abraham til indstifter af løvhyttefesten. Anledning er, at Abraham ønsker at udtrykke glæde over dobbeltforjættelsen sammen med sin udvidede familie og tjener, men på enklavistisk vis uden fremmede eller uomskårne, for glæden var Abrahams og hans efterkommeres alene (Jub 16,16-31). Ugen, hvor løvhyttefesten fejres, blev samtidig anledning til at samle tre generationer. Her glædes Jakob over at kunne præsentere sin far Isak for hans to børnebørn Levi og Judah (Jub 31,34-37). Glæden over at kunne samle de tre generationer, som repræsenterer indledningen til opfyldelsen af dobbeltforjættelsen, beskrives også, da Abraham, Isak og Jakob fejrer ugefesten sammen (Jub 22). I alle tilfælde tilskrives de bibelske rollemodeller glæde, hvilket inviterer til læserens *imitatio* af deres glæde, hvormed *imitatio gaudii* kan tjene som et støtteredskab til ihukommelsen af Guds indgriben.

Religiøs glæde i kontekst af ritualiserede handlinger antager i tidlig jødedom mange former. Måltidsofre blev bragt i templet frem til dets fald i år 70 e.v.t., og ihukommelse af pagtens velsignelser er fortsat anledning til glæde. Man glædes over at opdage, at Gud er med Israels folk i krig mod fremmede magter (Judith 16,11; 1 Makk 5,54; 7,48; 13,52) og sikrer givtigt udfald af de politiske forhandlinger, som jødiske ledere tager del i (1 Makk 10,66). Ved templets genindvielse som afslutning på Makka-bæroprøret i 164 f.v.t. forbindes den nyetablerede højtid *hanukkah* på linje med andre kultisk forankrede højtider med glæde (1 Makk 4,56).

Som konsekvens af den dualisme, som i sidste halvdel af det første årtusinde f.v.t. begynder at gennemsyre al ontologi, splittes glæde i tidlig jødedom op i den, der hører den immanente og den transcendenten verden til.¹⁹ Hellig tid og rum bliver i den ellers immanente verden kronotoper, der pga. deres delagtighed i det transcendenten kan give indblik i det, der tillægges sandhed, og som sådan kan legitimere glæde. I Judits Bog fra det første århundrede f.v.t. faster den gudfrygtige Judith fx på ugens hverdage

¹⁸ Om Jubilæerbogens tilføjelse af glædesbeskrivelser til patriarkfortællingerne, se Halpern-Amaru 2005.

¹⁹ Ontologi forstås her som 'læren om det værende'. Dualismen fik konsekvens for diverse ontologiske underkategorier så som kosmologi, hvor der nu skelnedes mellem den immanente og transcendenten verden, kronologi med skelnen mellem denne og den kommende tidsalder og antropologi med skelnen mellem mennesker orienteret mod dette eller det næste liv. Oppositionsparene var værdiladede, således at alt, hvad der hørte denne verden, tid og bekymringer til var negative, mens den transcendenten sfære, den kommende tidsalder og mennesker, der søgte frelsen, var positive. Om dualisme som knyttet til overgangen fra arkaisk til aksial religion, se Bellah 1964, 366-367.

og lever på udpræget asketisk vis "undtagen på sabbatten og dagen før, på nymånedagen og dagen før og på israeliternes festdage og glædesdage" (Judit 8,6). Det samme gør sig gældende i Filons tekst *Om det Kontemplative Liv eller de Bønfaldende* fra 41 e.v.t., der beskriver en gruppe asketer ved navn terapeuterne. Terapeuterne faster på ugens seks hverdage (Kont 30). Sabbatter og især højtider er imidlertid anledning til muntert samvær (Kont 40), hvor mænd og kvinder "iført hvide klæder og med glad mine" (Kont 65) leder efter visdom i sektens helligtekster, herunder i torah, ved hjælp af allegorese. Den mest lærde excellerer under ugefesten med sin allegoriske udlægning af en udvalgt helligtekst, og sektmedlemmerne bifalder den med "en glad mine" (Kont 77). Med andre ord kan "gaudeo quia dedisti" hos Filon præciseres til, at man viser sin glæde – ikke med et offer, men – med en ordgudstjeneste i form af tekstudlægning, fordi du, Gud, har givet mig en indsigt i fx torahs transcendent betydningsslag. Glæden fortsætter ind i højtidsfejringens næste fase, hvor først den lærde og siden samtlige sektmedlemmer lovpriser, dvs. takker Gud med sang (Kont 79-80). Nyoptagne oplever, at deres immanente familier er blevet erstattet af sekten, og disse novicer hjælper i glæde deres nye familie med at anrette ugefestens fællesmåltid (Kont 72). Her samles man ikke om kød og vin, men om brød og vand, da kød og vin konnoterer manglende indsigt og kødeligt begær (Kont 73-74). Når måltidet er indtaget, begynder "den hellige nattefest" (Kont. 82) som et ekstatisk klimaks på ugefesten. Alle bidrager til veksel- og fællessang af hymner og deltager i dans vel afstemt til hymnernes verssmål. I begyndelsen er mænd og kvinder adskilt, men til sidst finder de sammen i efterligning og dermed ihukommelse af den glæde, som de tillægger israelitterne efter overgangen over Det Røde Hav, hvor "mænd såvel som kvinder [blev] grebet af begejstring og blev til ét kor, der sang takkehymner til Gud ..." (Kont 87). Terapeuternes taknemmelighed over Guds indgriben i for- og fremtid udtrykkes således med glæde, hvor det bliver tydeligt, at 'at glæde sig' som verbum er et handlingsverbum med dertilhørende rituel fremsigelse af takkehymner á la Miriams ved Det Røde Hav.

Mens terapeuterne inden for sektens tid og sted både "er borgere i himlen og i verden" (Kont 89), venter andre på, at glæden vil indfinde sig for dem, der overlever endetiden og/eller vågner op til den nye tidsalders begyndelse. Her er den eskatologiske glæde et indirekte forsvar for Guds retfærdighed, idet den afspejler tillid til, at de, der døde efter et immanent liv levet i retfærdighed uden oplevelse af velsignelser fra Gud, vil blive givet frelse og dermed grund til glæde. Den syriske Baruksapokalypse fra ca. 100 e.v.t. formulerer det således: "Derfor forlader netop disse uden frygt denne verden; og idet de er tillidsfulde med glæde, forventer de, at de skal modtage den verden, du har lovet dem" (2 Bar 14,13).²⁰ Retfærdighed forstås i *Krigsrullen* fra det andet til det første århundrede f.v.t. som det at have udvist omsorg for fattige, faderløse og enker og for at have fravalgt det sekulære liv til fordel for konstant gudstjeneste og vandring ad den rette vej, der leder til det evige liv (1QM I,9; XVII,8). I denne Dødehavstekst er glæden en forvisningens glæde og skal forstås ikke som et "gaudeo

²⁰ Se også 1 Enok 5,7-9; 103,3; 2 Bar 52,6.

quia dedisti”, men som et “gaudeo quia dederis”, dvs. jeg glædes, fordi du (Gud) vil have givet, når jeg engang træder ind i den kommende verden.

Ved den nye tidsalders begyndelse vil Messias ifølge Første Enoks Bog fra det tredje til det første århundrede f.v.t. være en glædesbringer for Gud, engle og de frelste (1 En 51,4-5; 69,26). Når de retfærdige ankommer til Paradis efter ved indgangen at have passeret flammeengle, der i glæde synger sejrssange, henter Adam ifølge Anden Enoks Bog (ca. 100 e.v.t.) de øvrige forfædre, hvorefter der vil være den glædeligste sammenkomst, som var det gamle venner, der sås (2 En (MS J) 42,3). I den kommende verden vil de også præsenteres for “glædens helligtekster”, der netop gennem belæringer om sandhed giver de retfærdige grund til at glædes (1 En 104,13). Som en vide-reudvikling af familiereligion vil særlige, håndskrevne bøger gå i arv fra far til søn, der direkte åbenbarer Guds gerninger, især hans skabelse af det uendeligt store kosmos, der bevidner Guds storhed. Disse glædens helligtekster og alt, hvad de beskriver, vil bringe større glæde end de skønneste delikatesser på Jorden (2 En (MSS J; A) 48,5-8). Selvsagt vil al glæde, der opleves, være større end det, man hidtil har kendt, ja, glæden vil i al sin transcendens være syvfold (2 En (MS J) 66,8).

Afslutning

Dette kapitel argumenterer for, at religiøs glæde i bibelske og tidligt jødiske tekster beskrives og indirekte foreskrives med det formål at markere, at Jahve er kilde til velsignelse og frelse. Ved at anvende Hans Jørgens tese om, at “do quia dedisti” er mere præcis i forhold til at forstå ofringens logik end det kendte udtryk “do ut des”, har denne artikel kunnet præcisere aspekter ved glædens religionshistoriske udvikling i israelitisk og tidlig jødisk religion fra dets arkaiske til dets aksiale udtryk.

I det kildemateriale, der havde visdom som kontekst, præsenteres religiøs glæde som Jahves belønning til dem, der efterstræber retfærdighed over for andre. Fra midten af det første årtusinde f.v.t. henvises til torah som kilde til visdom, der så bør udmøntes i en særlig fromhedspraksis. I familiereligionens fromhedspraksis omkring 200 f.v.t. transmitteres visdom mundtligt fra en generation til den næste, men her er glæde – ikke en forventelig belønning, men – en nådegave fra Gud. I det bibelsk mytiske materiale er glæde så godt som fraværende, men anføres et enkelt sted som udtryk for loyalitet. I Jubilæerbogens genskrivning af de mytiske fortællinger om patriarkerne kobles deres glæde over dobbeltforjættelsen med de jødiske højtider, således at man i tidlig jødedom gennem højtidsfesterne kan efterligne patriarkernes glæde til ihukommelse af Guds indgriben. Netop i kontekst af ritualiserede handlinger påbyder de præstelige tekster glæde i forbindelse med kultens offermåltid, mens Deuteronomium og øvrige enklavistiske bibeltekster understreger religiøs glæde som et påbud ved højtidernes fællesmåltider efter ofringer. At glæde kan påbydes, giver mening, hvis man forstår religiøs glæde ikke kun som en følelse, men som en ritualiseret handling, som man forventes at engagere sig i, i dette tilfælde højtidsfejringen, hvor selve deltagelsen udtrykker tak for Jahves velsignelse. I de levitiske tekster løsriver den foreskrevne højtidsglæde sig fra offerhandling og knytter sig i stedet til en ordgudstjeneste enten i

form af forsamling omkring oplæsning eller som i tidlig jødedom allegorise til ihu-kommelse af, at Jahve enten har grebet ind eller vil gribe ind. Glæden med dertilhørende handlinger udtrykker i alle tilfælde taknemmelighed. Man har takket for medgang og diverse materielle goder, for pagten med dens forjættelser om slægtens storhed og eget land, for torah og dertilhørende leveregler, der muliggør det gode familieliv med fortsatte velsignelser, for tilhørsforhold til enklaven uanset om enklaven defineres som de rette blandt Israels folk, eller de indviede i sekten, der enten tager forsmag på eller lever i forvisning om en fremtidig glæde over frelse og dermed indsigter, der vil opstå i den kommende verden. I alle tilfælde gælder det dog, at glæden ligesom ofringen følger af det perfekte forhold, at guden har eller vil have givet.

LITTERATUR

Anderson, Gary A.

1990 "The Expression of Joy as a Halakhic Problem in Rabbinic Sources", *The Jewish Quarterly Review* 80 (3), 221-252. <https://doi.org/10.2307/1454970>

1991 *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*, Pennsylvania State University Press.

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374. <https://doi.org/10.2307/2091480>

Botterweck, Johannes G, Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry, eds.

2004 "מנוח *sāmāh*", *Theological Dictionary of the Old Testament*, oversat af Douglas W. Stott, William B. Eerdmans Publishing Company, vol. 14, 142-157.

Charlesworth, James H., ed.

1983 *The Old Testament Pseudepigrapha – Apocalyptic Literature & Testaments*, Doubleday, vol. 1.

1985 *The Old Testament Pseudepigrapha – Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Doubleday, vol. 2.

Douglas, Mary

1994 "Holy Joy: Rereading Leviticus. The Anthropologist and the Believer", *Conservative Judaism* 46 (3), 3-14

Ejrnæs, Bodil, Søren Holst & Mogens Müller, eds.

2003 *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. reviderede udgave, Anis.

Feldt, Laura

2020 "Total Devotion: Dismantling Religious Practices and Training Devotion in 2 Kings 22-23", *Journal for the Study of Judaism* 51 (3), 309-338. <https://doi.org/10.1163/15700631-BJA10006>

- Halpern-Amaru, Betsy
 2005 "Joy as Piety in the 'Book of Jubilees'", *Journal of Jewish Studies* 56 (2), 185-204.
<https://doi.org/10.18647/2614/JJS-2005>
- Hoenig, Sidney B.
 1967 "Origins of the Rosh Hashanah Liturgy", *The Jewish Quarterly Review* 57, 312-331. <https://doi.org/10.2307/1453499>
- Jeon, Jaeyoung
 2017 "The Visit of Jethro (Exodus 18): Its Composition and Levitical Reworking", *Journal of Biblical Literature* 136 (2), 289-306.
<https://doi.org/10.1353/jbl.2017.0020>
- Lundager Jensen, Hans J.
 2000 *Den fortærende ild – Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
 2021 *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*, Eksistensen.
- Mirguet, Françoise
 2016 "What is an 'Emotion' in the Hebrew Bible? An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts", *Biblical Interpretation*, vol. 24, 442-465.
<https://doi.org/10.1163/15685152-02445p02>
- Muffs, Yochanan
 1992 *Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel*, Jewish Theological Seminary.
- Reddy, William M.
 2001 *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511512001>
- Riis, Ole & Linda Woodhead
 2010 *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567607.001.0001>
- Rosenwein, Barbare H.
 2015 *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316156780>
- Silberman, Lou H.
 2007 "Joy", in: Michael Berenbaum & Fred Skolnik, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2. ed., Micmillan Reference/Gale eBooks, vol. 11, 470-471.
- Tirosh-Samuelson, Hava
 2003 *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being*, Hebrew Union College Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt169zt8j>

Marianne Schleicher, lektor, ph.d.
 Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

Gratia-øvelser i Højsangen

Kan et værdisæt fastholdes gennem positive retoriske strategier forbundet med en taknemmelighedspraksis?

LINE SØGAARD CHRISTENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article examines how gratitude can be seen as social glue that helps in forming, maintaining, and strengthening relationships. However, the human brain is prone to a negative bias but daily practice can make sure that humans change their reality for the better. The Song of Songs is used as a case to illustrate different rhetorical strategies: trust and faithfulness strategy, admiration and appreciation strategy, longing and lack strategy, and satisfaction strategy.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen undersøger, hvordan taknemmelighed kan betragtes som social lim, der hjælper med at danne, knytte, fastholde og styrke forhold og relationer. Den menneskelige hjerne er tilbøjelig til at fokusere på negativitet, men daglig øvelse kan sørge for, at mennesket ændrer sin virkelighed til det bedre. Højsangen bruges som case til at belyse forskellige retoriske strategier: tillids- og trofasthedsstrategi, beundrings- og værdsættelsesstrategi, længsel- og savnstrategi samt tilfredsstillelsesstrategi.*

KEY-WORDS: *Gratitude; appreciation; Dispenza; Sloterdijk; rhetorical strategies; Song of Songs*

Den romerske politiker, kulturformidler og filosof, Marcus Tullius Cicero (106-43 f.v.t.), omtaler i et berømt citat taknemmelighed som 'forældre til alle de andre dyder':

"In truth, O judges, while I wish to be adorned with every virtue, yet there is nothing which I can esteem more highly than being and appearing grateful. For this one virtue is not only the greatest, but is also the parent of all the other virtues" (Cicero 1891, 80-81).

Hvad mente Cicero mere præcist med sit udsagn? Taknemmelighed er en vigtig dyd; den skaber en positiv følelse, men ikke nok med det, så inspirerer taknemmelighed os

til at gøre godt, den forbedrer vores eget fysiske og mentale helbred, og den anses som en form for såkaldt 'social lim', der både kan være med til at styrke, danne og opretholde forhold, og samtidig minder den folk om det gode ved allerede eksisterende relationer (Allen 2018, 5).

I forskningslitteraturen fremstilles taknemmelighed undertiden som et led i menneskets evolutionshistorie, udsprunget som en adaptiv overlevelsesmekanisme og prosocial adfærdsstrategi, der har til formål at hjælpe andre for til gengæld selv at blive hjulpet. Tilsvarende træk findes også hos forskellige dyr, bl.a. primater, der udviser gensidig altruisme og instinktivt går ud fra, at tjenesten vil blive gengældt på et senere tidspunkt (Bonnie & de Waal 2004, 86). Desuden hjælper taknemmelighed folk med at knytte stærkere bånd med deres partnere (Algoe 2012, 147), og en undersøgelse har antydnet, at det særlige CD38-gen, der er forbundet med sekretion af oxytocin, det såkaldte 'kærlighedshormon', også er involveret i følelsen af taknemmelighed, m.a.o. "the glue that binds adults into meaningful and important relationships" (Algoe & Way 2013, 26). Et andet studie har foreslået, at også neurotransmitteren og signalstoffet dopamin, der overfører signaler og muliggør kommunikation mellem hjerneceller samt regulerer lykkefølelse og eufori, spiller en rolle i oplevelsen af taknemmelighed (Liu, Gong, Gao & Zhou 2017, 1). Studierne viser, at taknemmelighed er en væsentlig og indre del af vores 'kognitive arkitektur' og DNA. Kort sagt: selvom taknemmelighed gerne opfattes som et kvintessentielt kulturelt og socialt fænomen, synes den funderet i den basale menneskelige natur.

Der er forskellige måder at definere begrebet taknemmelighed på, og ofte forbindes det med sociale attituder eller tilbøjeligheder som værdsættelse, hjælp og godhed. De amerikanske psykologer Robert Emmons og Michael McCullough mener, at taknemmelighed kan anskues og defineres som en kognitiv to-trinsproces med en vigtig social dimension, hvor første fase går ud på at anerkende, at man har fået et positivt udfald, og i anden fase anerkender man, at der er en ydre kilde, der er ansvarlig for dette positive udbytte (Emmons & McCullough 2003, 2376). Den ydre kilde kan fx være andre mennesker, Gud, dyr, tilfældigheder, natur, klima, en situation som at undvige en fejltagelse mv. (ibid.).

Ens oplevelse af taknemmelighed kan være påvirket af ydre sociale faktorer som fx kultur, samfund, religion, forældre, tradition og opvækst (Allen 2018, 21-27), og der kan som nævnt være adskillelige individuelle fordele som fx fysisk og psykisk helbred, større følelse af glæde og livstilfredsstillelse samt mindre behov for materialisme (ibid., 28-40) – samt sociale fordele som fx at styrke forhold (ibid., 41).

Selvdisciplin, Sloterdijk & Dispenza

Det er relevant at nævne, at særlige psykologiske tilstande, tilbøjeligheder og karaktertræk som fx misundelse, materialisme, narcissisme og kynisme kan fungere som en barriere eller blokade over for taknemmelighedsfølelsen (ibid., 3).

Endnu en essentiel faktor, der kan trænge taknemmeligheden i baggrunden, er glemsel og det faktum, at mennesker lettere bliver optaget af negative end positive

tanker – hjernen har en indbygget tilbøjelighed til at fokusere på potentielle farer og negative forhold som fx selvbebrejdelse, skyld, tristhed og angst (Dispenza 2012, 70). Netop derfor kan en daglig taknemmelighedspraksis, et livslangt øvelsessystem, fx gennem dagbogsskriveri, meditation, breve, morgen- og aftenbøn samt kommunikation og retoriske strategier, vise sig gavnlige som hjælp til at fastholde en positiv følelse af taknemmelighed i sit liv.

Ligesom den tyske filosof Peter Sloterdijk arbejder med måder, hvorpå mennesket kan ændre sit liv (se nedenfor), understreger neuroforskeren Joe Dispenza (2012, 5), at mennesket kan bryde sin egen vane med at være sig selv – og ændre sit liv – ved at ændre sit perspektiv: “to change your life, change your beliefs about nature and reality” – og med det mener han, at måden, hvorpå mennesker tænker og tror, har stor indflydelse på den virkelighed, der opleves.

Sloterdijks arbejde med akrobat- (2013, 125) og bjergbestigermetaforer (ibid., 117-119) samt udlægningen af idéen om ‘Anthropotechnik’ (ibid., 10) drejer sig om øvelsessystemer og en livslang higen efter et særligt mål. Hans teori er relevant i denne sammenhæng, fordi en taknemmelighedspraksis netop kræver både selvdisciplin og et liv med daglig øvelse. De fleste udøvere vil have problemer med systemet, og det kan derfor være nødvendigt med eliteudøvere til at hjælpe og guide resten af flokken igennem systemet både for at stabilisere og forbedre det spirituelle immunsystem og for at fastholde medlemmerne i gruppen/enklaven (ibid., 234). Den franske religionssociolog Émile Durkheim understregede også vigtigheden af eliteudøvere i ethvert samfund: uden sådanne eksemplariske individer, antog Durkheim, ville den brede befolkning stræbe for lavt (2008, 235).

Sloterdijk nævner forskellige retoriske strategier, der kan bruges til at fastholde en særlig mentalitet eller et særligt mindset og øvelsessystem. Han fremhæver eksempelvis den såkaldte ‘ækelhedsanalyse’, der modarbejder eventuelle fristelser (Sloterdijk 2009, 366; Sloterdijk 2013, 234); ‘desillusion- og affortryllesesstrategien’, der betragter den fysiske verden som overfladisk, flygtig og uden nogen sand værdi og på den måde flytter fokus til den spirituelle verden (Sloterdijk 2009, 366; 2013, 234-235); samt ‘visions- og verdensanskuelsestaler’, der prioriterer livet i den transcendentale verden (Sloterdijk 2009, 368; 2013, 236). Disse strategier har alle til formål at hjælpe medlemmerne/udøverne til at anskue bestemte fænomener som negative, hvorved de fastholder deres særlige øvelsessystem. I denne artikel ønsker jeg i forlængelse af Sloterdijks beskrivelse af den negative kontemplations virkemidler og bl.a. kulturelle effekt siden aksetiden at overveje det kulturelle, sociale og eksistentielle potentiale ved den positive kontemplation om livet på jorden som et led i fastholdelsen af et givent system og værdisæt, hvilket synes at være et træk ved særligt de arkaiske religionsformer som fx Det Gamle Testamente, herunder også Højsangen.

Retoriske strategier og taknemmelighed i Højsangen

Jeg vil i det følgende se på retoriske strategier, der kan bruges til at fastholde følelsen af taknemmelighed. Der er mange forskellige tekster i Det Gamle Testamente, der omhandler en taknemmelighedspraksis og på flere måder, bl.a. på et individuelt plan (fx 1 Sam 2,1-10; Sl 9,2; 35,18; 69,31; 118,21; 119,62; Dan 2,23), et kollektivt plan (fx Ezra 3,11; Sl 95,1-3) og som en opfordring til tak for det, Gud har gjort eller vil gøre i fremtiden (fx Deut 6,5-10; Sl 100,4-5; 106,1; 107,21-22; 118,1; 147,7).

Det jeg vil fokusere på her, er dog et andet aspekt, nemlig taknemmeligheden mellem to mennesker, der beskriver deres taknemmelighed for hinanden og livet gennem forskellige retoriske strategier: tillids- og trofasthedsstrategi, beundrings- og værdsættelsesstrategi, længsels- og savnstrategi samt tilfredsstillelsesstrategi.

Mit forslag er med andre ord, at Højsangen på denne måde kan læses som en slags 'selvhjælpsbog' med to eliteudøvere, Salomon og Shulamit, der dels demonstrerer et taknemmelighedsideal og den deraf flydende 'sociale idyl', dels guider eller opfordrer læseren til at fastholde taknemmeligheden – dvs. den sociale lim i et givent forhold for derved at styrke og forbedre relationen eller det 'relationelle/sociale immunsystem', som man på sloterdijksk vis kunne kalde den.

Tillids- og trofasthedsstrategien viser sig ved, at udøveren føler, tror og har en forventning om, at den anden part er pålidelig. Denne overbevisning betyder, at udøveren suspenderer enhver potentiel tvivl og vurderer, at den anden part i forholdet er god, ærlig, tillidsfuld og troværdig. Tilliden til hinanden og tiltroen til trofastheden og troskaben kommer bl.a. til udtryk i udsagn som "min elskede er min, og jeg er hans" (Højs 2,16a); "jeg er min elskedes, og min elskede er min" (6,3a); "jeg er min elskedes, og han begærer mig" (7,10); "hun er den eneste, min due, mit ét og alt" (6,9) samt "hans venstre hånd er under mit hoved, hans højre omfavner mig" (2,6). De stoler begge på hinanden og er begge overbeviste om, at de udelukkende har blik for hinanden – kun de to, ingen andre.

Beundrings- og værdsættelsesstrategien hjælper med at anerkende og forstå en persons kvalitet, værdi og betydning. Dette er særligt gældende i forbindelse med æstetiske og sansemæssige perspektiver som fx ved at værdsætte, rose, beundre og lade sig blive begejstret over bl.a. skønhed i duft, smag og syn. Netop sanseverdenen med den olfaktoriske kode og aromaterne, de kostbare salver og dufte kendetegner Højsangen (Lundager Jensen 1997, 3). Salomo og Shulamit forstår at værdsætte og højagte hinanden som det skønneste jf. fx følgende udsagn: "som en lilje blandt tidsler er min kæreste blandt unge piger" (Højs 2,2); "alt på dig er smukt, min kæreste, der er ingen fejl ved dig" (4,7); "min elskede er (...) ypperst blandt titusinder" (5,10); "alt ved ham er dejligt. Sådan er min elskede, sådan er min ven" (5,16). Derudover bruges positive termer til at betegne udseende som fx det reneste guld, daddelklaser, ravn, balsambød, vellugtende urter, liljer, myrra, guldstave, krysolit, elfenben, safir, alabastøjler og cedertræ (5,11-15) samt myrrabundt, hennaklase og duer (1,13-15). Ros, beundring og begejstring går igen flere steder i beskrivelsen af den elskede partner som fx "din stemme er dejlig, din skikkelse er yndig" (2,14b).

Længsels- og savnstrategi fokuserer på et stort, brændende og til sider melankolsk ønske, der i selve momentet ikke er tilgængeligt, nemlig savnet af den elskede og længslen efter nydelse, accept, kram og samhørighed. I Højsangen længes de elskende, når de er væk fra hinanden (jf. 2,14 3,1-3; 5,6), og når de finder sammen, gives der ikke slip igen (3,4). Et væsentligt træk er yderligere, at Shulamit ikke er bange for at proklamere sin kærlighed offentligt, og i sin søgen efter sin elskede omtaler hun ham over for vagterne som "ham, jeg elsker så højt" (3,3). Til Jerusalems døtre siger hun: "Hvis I finder min elskede, hvad skal I da fortælle ham? At jeg er syg af kærlighed" (5,8).

Tilfredsstillelsesstrategien involverer den udøvendendes ønsker, forventninger og behov eller den nydelse, der er afledt af disse. I Højsangen kommer det bl.a. til udtryk ved udsagn om en fortryllet forelskelse "du har fortryllet mig med et eneste blik" (4,9) og udsagn om elskov og erotik jf. fx "din elskov er dejligere end vin" (1,2).

Selvom eliteudøverne, Salomon og Shulamit, ikke direkte siger tak til hinanden, så viser de tydeligt deres taknemmelighed gennem en praksis, der involverer retoriske strategier i en kommunikation både med hinanden og med andre. Taknemmeligheden for forholdet og relationen kommer til udtryk i den måde, hvorpå de tiltaler, beskriver og omtaler hinanden i en lykkerus af eufori, glæde, afhængighed, kærlighedshormoner og dopamin. Afslutningsvis kan strukturen slås fast: forbundet med taknemmeligheden er bl.a. tak, tålmodighed, glæde, latter, værdsættelse, tilfredsstillelse, forelskelse, beundring, ros, minimalisme – og som modpol og barrierer står utak, klage, utålmodighed, tristhed, tårer, kritik, skuffelse, aversion, foragt, fornærmelse og materialisme.

Taknemmelighedspraksissen kan anses som et værktøj/øvelsessystem til at ændre vanen og omkode hjernens tilbøjelighed fra at fokusere på negative forhold til i stedet at fastholde fokus på glæden ved de positive værdier i nuet, hvilket bl.a. findes i den arkaiske værdsættelse af givne positive forhold fx gennem retoriske strategier som i Højsangen.

LITTERATUR

Algoe, S. B.

2012 "Find, Remind, and Bind: The Functions of Gratitude in Everyday Relationships", *Social and Personality Psychology Compass* 6, 455-469. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2012.00439.x>

Algoe, S. B. & B. M. Way

2013 "Evidence for a role of the oxytocin system, indexed by genetic variation in CD38, in the social bonding effects of expressed gratitude", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 9 (12), 1855-1861. <https://doi.org/10.1093/scan/nst182>

Allen, Summer

2018 *The Science of Gratitude*, The Greater Good Science Center, UC Berkeley.

- Bonnie, K. E., & F. B. M. de Waal
 2004 "Primate Social Reciprocity and the Origin of Gratitude", *The Psychology of Gratitude* Vol. 6, Oxford University Press, 213-229.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195150100.003.0011>
- Cicero, Marcus Tullius
 1891 *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, Vol 3, oversættelse af C. D. Yonge, George Bell & Sons.
- Dispenza, Joe
 2012 *Breaking the Habit of Being Yourself. How to Lose Your Mind and Create a New One*, Hay House.
- Durkheim, Émile
 2008 *The Elementary Forms of Religious Life*, oversættelse af C. Cosman, Oxford University Press.
- Emmons, R. A. & M. E. McCullough
 2003 "Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life", *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2), 377-389. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- Liu, J., Gong, P., Gao, X., & Zhou, X.
 2017 "The association between well-being and the COMT gene: Dispositional gratitude and forgiveness as mediators", *Journal of Affective Disorders* 214 (Marts), 115-121. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2017.03.005>
- Lundager Jensen, Hans J.
 1997 "Erotik, kult og arbejde", *Cekvina* 2, 3-6.
- Sloterdijk, Peter
 2009 *Du mußst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp.
 2013 *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*, Polity Press.

Line Søgaard Christensen, cand.theol., ph.d.
Ungdomspræst, Esbjerg

Den Velduftende Helligdom

Næsens teologi og Jahves majestætiske maskulinitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses Hans Jørgen Lundager Jensen's analysis of the function of olfaction in the Hebrew Bible. Whereas Hans Jørgen sees a sharp distinction between fragrance in the cultic/divine sphere and in the erotic sphere, such as in the Song of Songs and in the Book of Esther, this article argues for a more complex scenario, in which the spheres of the cult/the divine, royalty/power and attraction/the erotic overlap in order to paint a picture of Yahweh as a powerful, masculine and fragrant deity.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen drøfter Hans Jørgen Lundager Jensens analyse af det olfaktoriske funktion i Det Gamle Testamente. Hans Jørgen skelner skarpt mellem velduft i den kultiske/guddommelige sfære og i erotikkens sfære, såsom i Højsangen og i Esters Bog. Denne artikel foreslår derimod et mere komplekst scenarie, hvor der er et overlap mellem den kultiske/guddommelige sfære, kongedømmet/magtens sfære og tiltrækning/erotikkens sfære. Således fremstår et portræt af Jahve som en magtfuld, maskulin og velduftende guddom.*

KEY-WORDS: *Hebrew Bible; olfaction; incense; anointing oil; perfume; Exodus 30; Song of Songs; Proverbs 7*

Da jeg første gang læste Hans Jørgen Lundager Jensens digre værk *Den fortærende ild* var både bogen og jeg helt nye. Jeg var begyndt på teologistudiet i sommeren 2001, og førsteudgaven af *Den fortærende ild* var udkommet året før. Det var den første 'ekstrakurrikulære' teologibog jeg købte, og jeg slæbte den med hjem på sommerferie i mit barndomshjem i Grenå på Djursland. Så installerede jeg mig ellers i en sol seng på terrassen omgivet af højbede, der duftede af mynte og rosmarin, og gik i krig med den bog, der har haft den største indflydelse på mig som forsker i Det Gamle Testamente,

og som jeg igen og igen vender tilbage til.¹ Det er ikke tilfældigt, at jeg vælger ordet krig her, for *Den fortærende ild* var både den vanskeligste bog, jeg til dato havde læst, og en af de mest fortryllende og berusende bøger, jeg nogensinde kommer til at læse. Jeg husker solens varme, krydderurternes duft, den snigende hovedpine, da jeg for 117. gang måtte holde pause i læsningen for at slå alimentær og olfaktorisk op, og den lille stemme i hovedet, der hele tiden begejstret udbrød, 'sådan vil jeg også være, sådan vil jeg også arbejde, når jeg bliver dygtig nok!'

I løbet af de seneste ti til tyve år har den gammeltestamentlige forskning undergået en materiel 'vending', der har ført til en voksende interesse for kroppen og det sensoriske (se fx Avrahami 2012; Mandell & Smoak 2019; Avalos 2019; Quick 2021). Det er tydeligt i dag, at Hans Jørgen var forud for sin tid, da han skrev *Den fortærende ild*. I bogen afdækker han blandt andet de betydninger, der knytter sig til lugtesansen, smagssansen og til følesansen i Det Gamle Testamente, og at læse bogen er en sansoplevelse i sig selv. Hvilken anden fagbog handler om "honningdage", "den lodne og den glatte" og om "næsens og mundens teologi"? Det er næsens teologi, jeg vil beskæftige mig med her i det følgende, hvor jeg tager udgangspunkt i Hans Jørgens tolkning af den hellige salvingsolie og af Jahves egen røgelsesblanding i Anden Mosebog 30. Vi starter med teksten.

Det velduftende kapitel: Anden Mosebog 30

Anden Mosebog 30 er en del af det præstelige materiale i Pentateuken, og kapitlet indgår i de forskrifter for campinghelligdommen, mødeteltet, eller "det hellige telt", som det hedder i *Bibelen 2020*, som Jahve giver til Moses og Israel i forbindelse med åbenbaringen på Sinaj (Gudme 2016, 55-57, 60-63). Kapitel 30 har lidt karakter af at være en rodekasse, hvor de regler, der ikke er blevet nævnt i forbindelse med selve teltet og dets indretning (2 Mos 25-27) og med præsternes påklædning og indvielsesritual (2 Mos 28-29), bliver samlet op. Kapitlet indeholder forskriften for røgelsesofferalteret (vers 1-10), for afgift til templet (vers 11-16), for bronzekarret til afvaskning (vers 17-21), og så afsluttes det med opskriften på den hellige salvingsolie (vers 22-33) og på den særlige røgelsesblanding til røgelsesalteret (vers 34-38). Hvis der er et samlende princip i Anden Mosebog 30, synes det at være velduft plus det løse.

Salvingsolien skal bruges til at indvie præsteskrabet og teltet og dets inventar til Jahve (2 Mos 30,26-30). Den består af myrraolie, kanel, kalmustrå, kassiabark og olivenolie (2 Mos 30,22-24).² Røgelsesblandingen indeholder også myrraolie, som skal blandes med olie fra mollusk-skal, galban-harpiks og ren røgelse (2 Mos 30,34). Det er svært at sige, om de præstelige ritualtekster i Pentateuken giver os et egentligt indblik i, hvordan ritualerne i Jahvereligionen i Palæstina i jernalderen blev praktiseret, eller

¹ Det med Grenå er slet ikke så trivial en oplysning, som det måske synes. Hans Jørgen har haft et sommerhus i Grenå, og har i en årrække siddet i Grenå Gymnasiums bestyrelse. Han er vist nok den eneste ikke-grenåenser, jeg kender, der forstår og anerkender, at en ristet hotdog er bedst 'som i Grenå', dvs. med rødkål.

² Her og i det følgende bruger jeg oversættelsen i *Bibelen 2020*, medmindre andet er oplyst.

om de snarere er udtryk for sansemættet litterær ritualfiktion, hvor forfatteren udfolder sin vision for den ideelle helligdom, hvor de bedst tænkelige ritualer udføres af det bedst tænkelige præsteskab til ære for den bedst tænkelige guddom, Jahve. Jeg hælder selv mest til den sidstnævnte mulighed. På trods af deres detaljerigdom kan vi ikke bruge de præstelige tekster til at få detaljeret information om religiøs rituel praksis i jernalderens Palæstina, men vi *kan* bruge dem til at få et overordnet billede af den religionstype og det ritualrepertoire, som forfatteren anser for at være passende. Desuden kan vi bruge disse tekster til at få et indblik i forfatterens teologi og gudsbillede.

I Anden Mosebog 30 bidrager beskrivelsen af røgelsesofferalteret, salvningsolien og røgelsesblandingen til at skabe et billede af Jahves hellige telt som et sted, der er præget af velduft, af luksuriøse og kostbare aromaer, der stiger op som bølgende røg fra det guldbeklædte røgelsesofferalter, og som fed og glinsende parfumeret olie, der dryppes på helligdommens personale og inventar. På denne måde skriver Anden Mosebog 30 sig ind i en form for rituel *koine* i oldtidens vestlige Middelhavsområde, Vestasien og Egypten, hvor gudernes opholdssteder, templerne, og af og til guderne selv, blev beskrevet som vidunderligt velduftende.³

Jahve og erotikken

I Anden Mosebog 30 understreges det, at det er strengt forbudt at bruge den særlige røgelsesblanding og den hellige salvningsolie til ikke-kultiske formål:

Den [røgelsesblandingen] er særligt hellig og er kun til mig [Jahve]. Enhver, der fremstiller den for at nyde duften selv, bliver straffet (2 Mos 30,37-38, jf. vers 32-33 om olien).

Dette forbud skyldes ikke, at parfumeret olie og røgelse til rituel brug er væsentligt forskellig fra sekulær parfume og røgelse, snarere tværtimod. Som Hans Jørgen skriver i *Den fortærende ild* med sin vanlige og usvigelige sunde fornuft:

Et sådant forbud giver ingen mening, hvis ikke muligheden for misbrug var nærliggende – hvad den også er, eftersom det ikke er ingredienserne i salveolien som sådan, der gør den til noget særligt, men forholdet imellem ingredienserne. Disse er flydende myrra, kanel, kalmus, kassia samt olie (Lundager Jensen 2000, 296).

Aromaterne myrra, kanel, kalmus og kassia optræder også prominent i en anden gruppe af tekster i Det Gamle Testamente, nemlig i Højsangen, Esters Bog, Salme 45 og Ordsprogene 7. Hans Jørgen sammenfatter disse tekster som “entydigt erotiske”, og fortsætter:

Overalt er der tale om mødet mellem mand og kvinde. Man forstår derfor det stringente i, at Ex 30 udelukker den hellige salveolie og den hellige røgelse fra profan brug; for

³ I antik græsk litteratur omtales både gudernes templer og guderne selv som velduftende, se Detienne (1977), Grant (2014) og Petridou (2015). Det samme er tilfældet i det gamle Egypten, se Matic (2018). I nyassyriske templer fyldes helligdommen med velduft, bl.a. ved hjælp af røgelsesofre og afbrænding af velduftende olier, se Neumann (2019), men ligesom i Det Gamle Testamente, beskrives guddommen selv ikke som eksplicit velduftende i de mesopotamiske tekster.

denne profane brug ville enten udelukkende eller i det mindste typisk være netop den erotiske, som GT anfører som det eneste alternativ til den kultiske. Men det betyder, at Jahves virkelighed [...] er inkompatibel med den menneskelige erotik. Da erotikken hører den menneskelige realitet til (og naturligvis intet sted fordømmes som sådan i GT), kan dette kun betyde, at der består et tvetydigt forhold mellem Jahve og erotikken (Lundager Jensen 2000, 297).

Det tvetydige forhold mellem Jahve og erotikken passer forbilledligt ind i Hans Jørgens strukturelle analyse af Det Gamle Testaments mytologiske og rituelle verdensbillede, hvor der er en grundlæggende ontologisk forskel på det guddommelige og det menneskelige. Den menneskelige sfære er karakteriseret af foranderlighed og forgængelighed, af seksualitet, reproduktion og død, den guddommelige sfære derimod er uforanderlig, og derfor nødvendigvis fri for sex og død (se fx Lundager Jensen 2000, 298-311). "Hvor Jahve er, er seksualiteten mellem kønnene ikke, og omvendt" (2000, 297). Hans Jørgens analyse af modsætningen mellem den uforanderlige guddommelighed og den foranderlige menneskelighed har et massivt fortolkningspotentiale i forhold til forståelsen af fx måltidsofferet i Det Gamle Testamente (2000, 278-281) og til rationalet bag kategorierne rent og urent i den præstelige teologi (2000, 298-309). Samtidig er det min oplevelse, at dette modsætningsforhold kan hindre os i at få det maksimale udbytte af beskrivelsen af Jahves velduftende helligdom i Anden Mosebog 30. Sagen er den, at de ikke-kultiske velduftende tekster i Det Gamle Testamente, såsom Esters Bog, Højsangen og Salme 45, ikke udelukkende handler om erotik og sex, men i lige så høj grad er tekster, der konstruerer et magt- og skønhedsideal, hvor højden af attråværdighed er kongelig bling, luksus og magtfuld majestæt. Jeg er helt enig med Hans Jørgen i, at den gammeltestamentlige Jahve, i modsætning til sine græske, egyptiske og nærorientalske kolleger, er en ikke-seksuel guddom, men det er ikke ensbetydende med, at Jahve ikke er kønnet.⁴ På trods af enkelte metaforiske henvisninger til Jahves feminine sider i Det Gamle Testamente (se fx Es 42,13-15; 46,3- 5; 49,14-15), er Jahve entydigt en maskulin guddom, der beskrives indenfor rammerne af et hegemonisk maskulint ideal, hvor styrke, handlekraft, magt og skønhed er afgørende.⁵ Jeg vil altså slå et slag for, at vi skal forstå Jahve som en ikke-seksuel guddom, der ikke desto mindre er kønnet maskulint, og som oser af maskulin sexappeal. Derfor må vi se nærmere på de ikke-kultiske velduftende tekster.

Magtens aroma

I Ordsprogenes Bog 7 møder vi den forførende kvinde, der går på gaden på udkig efter en mand. Da hun finder en af slagsen, er hendes scorereplik, at hun har redt sin seng

⁴ Kontra Hans Jørgen, der skriver, at guddommen i Det Gamle Testamente ikke er "kønsbestemt på jordisk vis" (2000, 314). Her vil jeg anbefale en nuancering og en skelnen mellem det, der på engelsk betegnes som henholdsvis sex og gender, og som på dansk kan oversættes (lidt klodset) til seksualitet og kønsidentitet.

⁵ Jf. Brenner (1996); Kalmanofsky (2016, 9-11). Se Haddox (2016), Clines (2019) og Gudme (2021) for beskrivelser af det hegemoniske maskuline ideal i Det Gamle Testamente.

med det fineste egyptiske sengetøj, parfumeret med myrra, aloe og kanel (vers 17).⁶ Herefter følger opfordringen, "lad os elske, indtil det bliver morgen, lad os nyde kærligheden" (vers 18). Sammenhængen her er entydigt erotisk (jf. Lundager Jensen 2000, 297), og beskrivelsen af det luksuriøse sengelinned og de kostbare parfumestoffer er med til at skabe en sensuel og forførende stemning i teksten (jf. Quick 2021, 160-161). Der er ingen tvivl om, at velduft og fysisk tiltrækning går hånd i hånd i Det Gamle Testamente.

Dette er også tilfældet i Salme 45, "en sang om kærlighed til kongens bryllup" (vers 1), hvor en unavngiven konge og hans tilkommende hyldes og beskrives i detaljer. Kongen er "den smukkeste af alle", han er "en krigshelt, majestætisk og skøn" (vers 4), og han dufter af "myrraolie, aloe og kanel" (vers 9). Kongedatteren, den kommende dronning, er "yndig" (vers 14), og klædt i guld, perler og farvestrålende tøj (vers 10 og 14). Salme 45 handler om fysisk skønhed og seksuel tiltrækning, men frem for alt handler den om magt og rigdom, om sværd, pile, kongescepter og elfenbenspaladser, om styrke og overflod i en sådan grad, at modstand er nytteløs. Beskrivelsen af det gudesukke royale par er lige til forsiden af et glittet magasin, men magtens logik er konstant til stede (jf. Bowen 2003); bruden skal glemme sit folk og sin familie, hun skal underkaste sig sin konge, som begærer hende, og hun skal producere rigeligt med sønner, der skal være "konger i verden" (vers 17). Hvis Salme 45 handler om sex, så er det sex som et middel til magt og dominans, og rigdom, overflod, luksus og velduft er med til at tegne kongens magt.

I Esters Bog får vi et temmelig sarkastisk portræt af det overdådige liv ved det persiske hof i kongebyen Susa. Det er lidt som i et eventyr, eller et mareridt, der festes i syv dage, og drikkes vin i stride strømme af bægre af guld og sølv. Paladset er pyntet med farvestrålende bånd, og der er marmor og perlemor og ædelsten. Det hele er, "præcis som der bør være hos en konge" (vers 7). Da kong Ahasverus skal finde sig en erstatning for den smukke og stridbare dronning Vashti, spares der heller ikke på noget. De unge kvinder marineres seks måneder i myrraolie og seks måneder i balsamparfume og andre velduftende cremer (2,12). De unge kvinder er udvalgt til kongens seng, og på den måde hænger brugen af parfumer og velduftende olier naturligvis sammen med sex og erotik i Esters Bog (jf. Quick 2021, 163; Holt 2021, 65-67), men ligesom i Salme 45 tjener skønheden, overfloden og det sanselige først og fremmest til at tegne et portræt af magten, i Estersbogens tilfælde et karikeret portræt, der udtrykker magtkritik.

Højsangen er uden sammenligning den tekst i Det Gamle Testamente, der har det stærkeste fokus på det sensuelle og på sanseindtryk i det hele taget (se Schellenberg 2019). Højsangen handler om betagelse, begær og længsel, og her bruges beskrivelser, der appellerer til læserens synssans (fx 1,6.15; 5,10-12), følesans (fx 5,5; 8,3), høresans (2,8.12.14; 5,2.6), smagssans (2,3.5; 4,11; 5,1; 7,9) og lugtesans (fx 4,6.10.16; 6,2; 7,8; 8,14), til at skabe en multisensorisk oplevelse af forelskelsens beruselse og smerte. Højsangen

⁶ Her har Bibelen 2020 valgt at oversætte med det mere mundrette og umiddelbart forståelige, men også lidt mere farveløse, "velduftende olier".

kombinerer billeder af kongelig magt og pragt med billeder hentet fra naturen, vel og mærke en velplejet, bukolisk-idyllisk version af naturen uden løver og tjørne (Munro 1995, 35-68 og 80-116; Bundvad 2021, 310-12 og 317-20). I Højsangen understreges velduften og det olfaktoriske både i forbindelse med naturbillederne og i forbindelse med kongebillederne. Det er et eksempel på førstnævnte, når kvinden i Højsangen beskrives som en velduftende have, "fuld af henna og nardusplanter, af nardus og safran, kalmusstrå og kanel, vellugtende træer, myrrabuske og aloe, af alle de fineste parfumer" (4,13-14, jf. 5,1; 6,2). Et eksempel på sidstnævnte finder vi fx i Højsangen 3 i beskrivelsen af Kong Salomos bærestol, der kommer til syne "ombølget af myrraduft og røgelse" (vers 6). Når det kommer til beskrivelser af kongelig bling og luksus, lader Højsangen hverken Salme 45 eller Esters Bog noget tilbage at ønske. Salomos bærestol er udskåret af cedertræ fra Libanon, bærestængerne er af sølv, ryglænet af guld og sædet af indfarvet violet klæde (3,9-10). I Højsangen er det sexet at være en hyrde, der tumler i balsambedene, ligesom det er sexet at være som en konge, der kommer eskorteret af svært bevæbnede krigere i den seneste luksusmodel af en bærestol og i en sky af velduft og kostbare "krydderier fra fjerne lande" (3,6). I fortællingen om Kong Salomo og Dronningen af Saba i Første Kongebog 10 bruges eksotiske krydderier, guld og ædelsten (vers 2 og 10) ligeledes til at skabe et billede af overdådig velstand og kongelig magt.

I Det Gamle Testamente er velduft og parfume lavet af eksotiske krydderier en vigtig komponent i skønhedsidealet for både mænd og kvinder, og på den måde er der et markant overlap mellem velduft og erotik i Det Gamle Testamente. Samtidig handler tekster som især Salme 45 og Esters Bog, men til en vis grad også Højsangen, om andet og mere end sex og erotik. I teksterne finder vi et ideal, hvor skønhed, luksus, velduft og magt er knyttet tæt sammen i skikkelse af kongen.

Jahves majestætiske maskulinitet

Nu er det på tide at vende tilbage til Anden Mosebog 30, det velduftende kapitel, der etablerer Jahves hellige telt som en velduftende helligdom. Jeg skrev ovenfor, at vi i det præstelige tekstmateriale i Pentateuken, får et indblik i forfatterens teologi og gudsbillede. Her tror jeg, at den detaljerede beskrivelse af velduft og kostbare krydderier skal fortælle os, at den Jahve, der er til stede i teltet, er en magtfuld og majestætisk gud, et maskulint pragteksemplar ligesom kongen i Salme 45, bare bedre naturligvis. Den bedst tænkelige guddom i den bedst tænkelige helligdom, og ih, hvor han dufter godt!

LITTERATUR

Avalos, Hector

2019 "Disability Studies and Biblical Studies: Retrospectives and Prospects",

Interpretation: A Journal of Bible and Theology 73 (4), 343-354.

<https://doi.org/10.1177/0020964319857604>

- Avrahami, Yael
2012 *The Senses of Scripture: Sensory Perception in the Hebrew Bible*, Bloomsbury T & T Clark.
- Bowen, Nancy R.
2003 "A Fairy Tale Wedding? A Feminist Intertextual Reading of Psalm 45", in: Brent A. Strawn & Nancy R. Bowen, eds., *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Eisenbrauns, 53-71.
<https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxh338.9>
- Brenner, Athalya
1996 "The Hebrew God and His Female Complements", in: Timothy K. Beal & David Gunn, eds., *Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book*, Routledge, 56-71.
- Bundvad, Mette
2021 "Jeg elsker min have: Højsangen 4,12-5,1 og Prædikerens Bog 2,4-8 i et økoteologisk perspektiv", in: Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme, eds., *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, Bibelselskabets Forlag, 309-326.
- Clines, David
2019 "The Most High Male: Divine Masculinity in the Bible", in: Ovidiu Creangă, ed., *Hebrew Masculinities Anew*, Sheffield Phoenix Press, 61-82.
- Detienne, Marcel
1977 *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Harvester Press.
- Grant, Grainne Louise
2014 "The Greek Sense of Smell: Olfactory Perception and the Sociocultural Roles of Perfume in Antiquity", Unpublished PhD thesis in Classics, University of Exeter. <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/17556> (tilgået den 10/4 2021).
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer
2016 "Den præstelige teologi", in: Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst, Jesper Høgenhaven & Frederik Poulsen, eds., *Fire indgange til gammeltestamentlig teologi*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 66, 52-76.
2021 "En historie om rigtige mænd: Samuelsbøgernes teologi og ideal om hegemonisk maskulinitet", in: Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme, eds., *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, Bibelselskabets Forlag, 185-207.
- Haddox, Susan E.
2016 "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades", *Currents in Biblical Research* 14, 176-206. <https://doi.org/10.1177/1476993X15575496>
- Holt, Else K.
2021 *Narrative and other Readings in the Book of Esther*, Bloomsbury T & T Clark.
<https://doi.org/10.5040/9780567697639>
- Kalmanofsky, Amy
2016 *Gender-Play in the Hebrew Bible: The Ways the Bible Challenges its Gender Norms*, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315442006>

- Lundager Jensen, Hans J.
2000 *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
- Mandell, Alice & Jeremy Smoak
2019 "The Material Turn in the Study of Israelite Religions: Spaces, Things, and the Body", *The Journal of Hebrew Scriptures* 19, article 5.
<https://journals.library.ualberta.ca/jhs/index.php/jhs/article/view/29397>
<https://doi.org/10.5508/jhs29397>
- Matić, Uroš
2018 "The Sap of Life: Materiality and Sex in the Divine Birth Legend of Hatshepsut and Amenhotep III", in: Érika Maynard, Carolina Velloza & Rennan Lemos, eds., *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt – Agency, Cultural Reproduction and Change*, Archaeopress Publishing, 35-54.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv1zcm0m4.8>
- Munro, Jill M.
1995 *Spikenard and Saffron: A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield Academic Press.
- Neumann, Kiersten
2019 "Sensing the Sacred in the Neo-Assyrian Temple: The Presentation of Offerings to the Gods", in: Ainsley Hawthorn & Anne-Caroline Rendu Loisel, eds., *Distant Impressions: The Senses in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, 23-62.
- Petridou, Georgia
2015 *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198723929.001.0001>
- Quick, Laura
2021 *Dress, Adornment, and the Body in the Hebrew Bible*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198856818.001.0001>
- Schellenberg, Annette
2019 "Senses, Sensuality and Sensory Imagination: On the Role of the Senses in the Song of Songs", in: Annette Schellenberg & Thomas Krüger, eds., *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, 199-214.

*Anne Katrine de Hemmer Gudme, professor, ph.d.
Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo*

Konservativ avant-garde

Om tweed og *fashion victims*, Profetens *sunna* og
imitatio Lundager

THOMAS HOFFMANN

ENGLISH ABSTRACT: *Research is a difficult balancing act between system preserving conservatism and avant-garde innovation. To master this balancing act is only few granted – among those few Hans Jørgen Lundager Jensen. In this essay, I identify some of Hans Jørgen's balancing acts and finishes with an example of a thankful imitatio Lundager.*

DANSK RESUMÉ: *Forskning er en vanskelig balancegang mellem systembevarende konservatisme og avant-gardistisk innovation. At mestre denne balancegang er få for rundt – heriblandt Hans Jørgen Lundager Jensen. I dette essay identificerer jeg nogle af Hans Jørgens balancekunster og slutter af med et eksempel på en taknemmelig imitatio Lundager.*

KEY-WORDS: *Research; conservatism; avant-garde; imitation; innovation; sunna*

Enhver forsker må nødvendigvis være konservativ. I den betydning at man anerkender og bygger på fortidens indsigter, men heller ikke glemmer samme fortids dyrekøbte erfaringskatalog af fejlskøn, ideologisk bias og eklatante katastrofer – empirisk, teoretisk og metodisk. Goethe siger det på rimvers i sin orientalistiske perle *West-östlicher Divan*:

Wer nicht von dreitausend Jahren
sich weiß Rechenschaft zu geben,
bleib im Dunkeln unerfahren,
mag von Tag zu Tage leben (Goethe 1998 [org. 1819], 49).

Med andre ord er forskningshistorien og forskningstraditionerne vigtige at kende. For fag som religions- og bibelvidenskab er tretusinde år på ingen måder en letsindig tids-horisont. Men netop fordi traditionen stikker så dyb, risikerer man også at blive fanget af den. Enten i form af videbegærets uendelig regres hvor man altid kan komme et spadestik dybere med forhistorien. Eller i form af en fossileret konservatisme, hvor man ideligt begræder nutiden og opdyrker en idealiseret fortid, der nok aldrig var.

Enhver forsker skal også gerne være bekendt med fagets *state of the art*, den nyeste og bedste forskning på feltet. De fleste forskere vil også gerne være progressive – i den betydning at man hele tiden forsøger at tænke og gentænke forskningsfeltet på en ny, original og fremadrettet måde.

Denne spændingsbue af konservativ traditionsbevidsthed og vilje til at bryde og udfordre traditionerne, forsøger de fleste af os at kultivere som videnskabelig etos. Det kan til tider være stressende. Gik man nu dybt nok ned og tilbage? Kom man til bunds til rødderne? Fik man overskuet de rhizomatiske netværk og de skummende knop-skydninger? Er man afsløret som overfladisk og forsømmelig?

I digteren William Blakes *Proverbs of Hell* fra *The Marriage of Heaven and Hell*, får vi følgende visdomsord: "The road of excess leads to the palace of wisdom" (1985, org. 1790). Når man stadig er junior studerende, er der megen visdom i Blakes ord. Man bør boltre sig i feltet og i det hele taget mobilisere en pragmatisk civil ulydighed mod universitetsbureaukraters fokus på gennemførelse, ECTS-points og *transferable skills*.

Men overdrivelsens sti rummer også lumske farer. For eksempel når man er man blevet så forhippet på de sidste nye forskningstrends, at man begynder at ligne videnskabens svar på et *fashion victim*. Ifølge internettets *Urban Dictionary* er et sådant offer for moden: "a person who crosses the boundaries of fashion and style, like taking a fad too far, or wearing too many trends at once and therefore taking the look from the glamorous to the ridiculous".¹ Mange af os har været igennem en fase som *fashion victims* i starten af vores liv som studerende, fordi man slet og ret er begejstret for videnskabens væld af overbevisende og erkendelsesberigende teori- og metodemodeller. På et tidspunkt sætter en vis konservatisme sig som regel ind, og den modebevidste videnskabsharlekin anlægger et mere praktisk look med fodform og slidstærk tweed med læderlapper på albuerne.

Som en del af ens forskeruddannelse kan man lære at håndtere den konservative-progressive spændingsbue, men at mestre den er det færre forundt. Blandt disse færre forundte hører utvivlsomt nærværende festskrifts hovedperson, professor Hans Jørgen Lundager Jensen.

Fra *al-uswa hasanah* til *imitatio Lundager*

På et tidspunkt i ens forskningsmæssige dannelse bliver man som regel tiltrukket af en særlig videnskabelig retning eller skole og det er som regel noget, der er *state of the art*. At lære skolens *terminus technicus* og dogmeregler giver ironisk nok ikke blot en

¹ <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=fashion%20victim>

følelse af tiltagende mestring men også en følelse af åbning. Feltet kan tilgås på måder, der ellers havde været udelukket, hvis man ikke fulgte den rette slagne vej, den godartede ortopraxi.

Efter den første forelskelse og eventuelle senere giftermål med skolen indtræder imidlertid faren for dødvande og goldhed. Man risikerer at blive kommissær og *chief whip* for skolen. Nogle formår imidlertid at holde ægteskabet i levende udvikling. Også her virker festskriftets hovedperson særligt velsignet.

For Hans Jørgen er navnet på skolen først og fremmest strukturalismen, forstået i bredeste forstand. Her er den golde, binære ortodoksi aldrig indtruffet trods et helt arbejdslivs engagement i samme. Strukturalisterne er ofte stærke systembyggere og en sådan er Hans Jørgen i sit analytiske bundtrawl og i de diagrammatiske modeller og skemaer, men det bliver symptomatisk nok aldrig skematisk på den mekaniske måde, men derimod ofte heuristisk, åbnende, eksplorativ.

Længe før jeg ankom til Aarhus Universitet som lektor i Arabisk- og islamstudier under Religionsvidenskabs vinger var jeg allerede bekendt med Hans Jørgens klassikerlæringsmoduler, hvor man over et helt semester gik i dybden med såvel de ærkeklassikere som Émile Durkheims *Det religiøse livs elementære former* som senere mulige nyklassikere som Roy Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* eller Robert Bellahs *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Selv fik jeg aldrig held med at tage del i disse klassikerlæsninger, men det er klart, at sådanne klassikerforløb må have formået at spænde over med hensyn til den konservative-progressive spændingsbue: netop at turde tage de grundige gennemlæsende strækninger af gamle værker (eller værker der står som grandiose synteser af et helt livs forskning, eksempelvis Robert Bellahs sidste magnum opus), der i sagens natur ikke længere er *state of the art*, men at lade dem befrugte af det nutidige blik og vice versa – at lade den senmoderne videnskabs stadig mere accelererede læsninger, hvis incitament er publikationssrater og BFI-indeks, blive udfordret. Ikke sjældent sker der nemlig dét, at man opdager, hvordan adskillige videnskabelige børn er blevet smidt ud med badevandet og fortjener et nyt dyp. At de gamle klassikere rummer små og store renæssancer af videnskabelig ind- og udsigt.

Hermed en anekdote. Engang til et af Collegium Biblicums årsmøder præsenterede undertegnede en forskningsidé om Koranens apokalyptiske univers og dets mulige sammenhæng med Vestarabiens seismisk-vulkaniske miljø. Som koranforsker kan man ikke komme uden om bibelstudier, men i modsætning til gamle danske koryfæer som Frants Buhl eller Johannes Pedersen, er jeg ikke trænet og eksamineret i faget. Dét rummer indlysende nok farer for dilettantisme og seminaristisk jugement, men med ydmyghed og faglig sparring kan det alligevel af og til lykkes. Ikke desto mindre kan man blive usikker.

For mit eget vedkommende gav det sig udslag i afvæbnende og ironiserende bemærkninger over min faglige *belatedness* ved at trække på så gammeldags hypoteser som gammeltestamentleren Hermann Gunkels (1862-1932) teser om Jahves oprindelige identitet som en art vulkansk gud. Ideen blev vistnok pænt og høfligt modtaget i kollegiet, men dét jeg særligt husker er, at Hans Jørgen i den efterfølgende diskussion

og spørgsmålsrunde irettesatte min selvironi ved fremlæggelsen. På ingen måde skulle jeg gøre undskyldninger for mit greb ned i de ældre skuffer i den forskningshistoriske værktøjskasse – og da slet ikke med Gunkel!

En institutionel bemærkning. Det forekommer mig, at Hans Jørgens institutionelle dobbeltliv som professor i religionsvidenskab såvel som gammeltestamentlig bibelvidenskab har været en frugtbar – ja, lad os bare tone rent gammeltestamentligt og sige *velsignet* – ordning. Ikke mindst i lyset af at de to discipliner i mangt og meget er væsensforskellige, men så alligevel så tæt knyttede til hinanden, at familiestridighederne er betinget af deres familielighed. Man har set samme ordning udfoldet i stort og vellykket omfang på de amerikanske universiteter. Uanset om det forbliver en institutionel sjældenhed med disse dobbelte professorater, kan man kun håbe, at Hans Jørgens eksempel kan inspirere os, der udøver fagene i det daglige – studerende såvel som undervisere.

Afslutningsvis et eksempel om eksemplets imitationsfremmende magt. Denne signatur er selv uddannet i religionsvidenskab, men er endt i islamologien, en disciplin der om nogen kredser om det forbilledlige eksempel som en afgørende nøgle til at analysere og forstå islamisk fromhedsliv. Nærmere bestemt det islamiske ideal om at følge profeten Muhammad som *al-uswa hasanah*, 'det smukke eksempel'.² Den største gren inden for islam er som bekendt sunni islam, hvis navn udspringer af forestillingen om Muhammads *sunna*, hans ord og handlinger, som imitativt imperative, som dét *imitatio Muhammad* enhver muslim bør indstille sig på. Men i imitationen sker der altid nogle små forskydninger og det er her innovationen og gentænkningen kommer ind, bevidst eller ubevidst. Med andre ord: en vekselvirkning mellem en vis systembevarende konservatisme og en vis variabilitet, der baner vej for noget nyt. Det tænker jeg, at vi islamforskere gerne kunne tænke mere over. For mit eget vedkommende har jeg lyst til at gå tilbage og lave min egen lille lundagerske *imitatio* i form af klassikere-læsning. Nærmere bestemt af en forsker, som Hans Jørgen nævnte for mig for snart mange år siden, nemlig Durkheims samtidige landsmand, Gabriel Tarde (1843-1904), der med sin monumentale *Les Lois de l'imitation* artikulerede en social-historisk og social-psykologisk teori om samspillet mellem innovation og imitation, der synes skræddersyet til at blive afprøvet på det islamiske materiale. Hvis jeg nogen sinde får en artikel ud af dét, så ved du, hvem jeg er taknemmelig, Hans Jørgen.

LITTERATUR

Koranen

2006 *Koranen*, oversat af Ellen Wulff, Forlaget Vandkunsten.

Blake, William

1985 *The Marriage of Heaven and Hell*, Oxford University Press [original 1790].

² Sura 33 (*Forbundsfællerne*) vers 21: "I har et smukt eksempel i Guds udsending...".

Goethe, Johann Wolfgang

1998 *West-östlicher Divan*, Rendsch Nameh: Buch des Unmuts, DTV [original 1819].

Tarde, Gabriel

1890 *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*, Félix Alcan.

*Thomas Hoffmann, professor, ph.d.
Afdeling for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet*

Elvis, Hans Jørgen og desperadoerne på trinbrættet

Om begejstring for populærmusik

SØREN HOLST

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses enthusiasm about popular music, Elvis Presley and more, in the context of the work of Hans Jørgen Lundager Jensen.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen drøfter begejstring for populærmusik, primært Elvis Presley, i sammenhæng med Hans Jørgen Lundager Jensens arbejde.*

KEY-WORDS: *Elvis Presley; 'KK-cremerne'; Guy Clark; Hans Jørgen Lundager Jensen.*

I begyndelsen var Elvis. I hvert fald dukker han op omtrent så tidligt i Hans Jørgen Lundager Jensens publicerede output, som tænkes kan, nærmere bestemt syv ord inde i overskriften til den første artikel, som nationalbibliografien registrerer under den daværende stud.mag.'s navn (Lundager Jensen 1981).

At Hans Jørgen omfatter Elvis med begejstring, er ikke akkurat nogen velbevaret hemmelighed, og en kongenial beskæftigelse med de gode grunde til at værdsætte begejstringens genstand ville være nærliggende i den aktuelle sammenhæng. Inden man skrider til en sådan, om jeg så må sige 'nykritisk', læsning af Elvis-begejstringen, kan der imidlertid være anledning til at anskue begejstringen, såvel som den af begejstring grebne, mere traditionelt historisk-kritisk eller ligefrem biografisk.

En sådan tilgang kan ganske vist ikke siges at ligge i direkte forlængelse af den fejredes faglige profil, men på den anden side har Hans Jørgen i højere grad end de fleste været med til at vise, at historiske tilgange på den ene side og litterært-semiotiske på den anden frugtbart kan understøtte hinanden. Og på et tidspunkt har han mere metodisk helt hevet bundproppen ud af den trættende stammekrig mellem litterater og historikere inden for bibeleksegese ved at fastslå at selve betegnelsen 'historisk-

kritisk' for at være meningsfuld må opfattes som et pleonastisk synonym for 'kritisk' i betydningen 'videnskabelig' (Lundager Jensen 1993a, 81, 96; jf. 2000, 10-11).

KK-cremerne

Parallellen mellem hvordan man kan gribe hyldesten til Hans Jørgen an, og hvordan man videnskabeligt-metodisk kan læse bibelteksen, er ikke (kun) en dårlig vittighed. Der er oplagte ligheder.

Lige som læsning af Tredje Mosebog nærmest uundgåeligt må få den relativt forudsætningsløse læser til igen og igen at stoppe op og undre sig, simpelthen fordi teksten forudsætter både konkrete detaljer og et helt begrebsapparat, eller måske snarere et verdensbillede, bekendt – på samme måde kan en tidsrejsende fra det 21. århundrede, der via artiklen fra 1981 dykker ned i det dengang relativt nyoprettede Institut for Kristendomskundskabs identitetskampe, få en kraftig fornemmelse af, at fænomener forudsættes bekendt, som man faktisk savner kendskab til: Efter en omfattende redegørelse for bestræbelserne på at gøre faget til noget andet end "et fantasiløst aftryk i diminutiv af den teologiske embedseksamen med lidt påklædt religionshistorie" (s. 107), springer pludselig et fænomen ind på scenen (i både bogstavelig og overført forstand), der er omtrent lige så uventet, som Azazel i 3 Mos 16 er det for den uforberedte bibelmaratondeltager:

Kampen for en ny studieordning blev ført af den samme gruppe, som påtvang institutfersterne KK-cremerne som et uundgåeligt retarderende moment, og Elvis på taperen til langt ud på natten. ... Det er næppe den rene tilfældighed, at agitationen for den nye studieordning atter blussede op samtidig med KK-cremerens første performance, og næppe heller tilfældigt, at en række signifikante begivenheder samledes i efterårssemesteret 1980: den nye studieordning trådte i kraft, KK-cremerne sjuskede ud efter uigenkaldeligt sidste performance under mere end mådeligt bifald, den nye studievejleder rev kontorets traditionsladede Elvis-plakat ned, og efterårsfestens deltagere blev tvangsindlagt til et timelangt folkedanserkursus, mens dinosaurerne sad i baren og skumlede over kaffen og calvaen (s. 110).

KK-cremerne var, viser historisk efterforskning (men det forudsættes bekendt, om end tilsyneladende ikke énstemmigt påskønnet, i citatet), et Elvis-kopiband, før kopibands blev et allestedsnærværende fænomen. Ensemblet bestod af Ole Holm (guitar), Ole Davidsen (banjo), Hanne Davidsen (sang og percussion) og Hans Jørgen (forsanger og guitar), alle fire engagerede medlemmer af Fagkritik-gruppen på Kristendomskundskab, som bl.a. også findes forevigtet – for de fleste mandlige medlemmers vedkommende iført islændersweater, hos en enkelt suppleret med majspibe – i færd med en fælles læsning af Barry Hindess & Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* fra 1975.

Cremere oprådte ved institutfester m.m. med et repertoire bestående – naturligvis – udelukkende af Elvis-sange; et stykke inde i karrieren blev den mere dagligdags påklædning på scenen udskiftet med trøjer i Stars and Stripes-design (et fænomen som

florerede vidt og bredt omkring tiden for USA's 'bicentennial' i 1976, som den relevante aldersgruppe uden tvivl vil have i tydelig erindring), suppleret med Elvis-relevant sort lædertøj.

Som det fremgår af citatets henvisning til båndmusikken ved festerne, var det ikke kun i form af KK-cremernes egenhændige fremførelse af repertoire, at Elvis dominerede rummet omkring studierne på Kristendomskundskab. Efter Presleys død den 16. august 1977 blev der naturligvis afholdt en mindefest på instituttet, hvor der i tolv timer kun blev spillet Elvis, og blandt fagkritikernes øvrige seriøse bidrag til konstruktionen af instituttets identitet indgik også udformningen af en studieordning for et helt nyt fag, Elvisiologi, der kunne læses på både bifags- og hovedfagsniveau. – Alene begreberne bifag og hovedfag kan jo i øvrigt i en tidsalder efter Bologna-processen opleves som 'a blast from the past' i næsten endnu højere grad end anekdoter om over-skudsagtigt vittige studenter eller for den sags skyld The King's egne toner.



KK-cremerne ved en institutfest ca. 1977: Tv. Ole Holm og Hanne Davidsen, th. Hans Jørgen i sort læder. Uden for billedet: Ole Davidsen. (Foto: Carsten Lykke Kjeldsen)

I den samme sammenhæng, hvorfra der herover citeres, refererer Hans Jørgen fra denne epoke, at "Hvorfor Elvis? var periodens hyppigst stillede spørgsmål" (ibid.). Orkesterets impresario, Carsten Lykke Kjeldsen, giver adspurgt over nettet i 2021, det svar, at 'vi fandt Elvismusikken herlig, sentimental og morsom'. Hans Jørgen selv giver fyrré år tidligere et lidt spidsere svar, ja letter faktisk sløret for en kamperedthed, som kan forekomme senere tider ukarakteristisk, når man i mange år har oplevet ham i rollen som det ireniske gemyt i faglige sammenkomster mellem århusianske og københavnske bibelforskere, hvor andre akademiske egoer tydeligt så det polemiske som enten et mål i sig selv eller i hvert fald den personligt foretrukne facon: "Nu kan det siges: vi indførte Elvis som en reaktion på venstrefløjens almindelige politisk-moralske

hellighedslov, hvor pardans og kommerciel musik var forbudt og Molbodrengens hopsa og kædedans var påbudt" (ibid.).

Den tilspidsede formulering kan dog ikke skjule, hvad også omgang med Hans Jørgen i de følgende fyrrer år understreger, at valget ikke kun faldt på Elvis på grund af Kongens egnethed til at irritere puritanere, men nok så meget udsprang af uforfalsket kærlighed til hans sange i sig selv. Det fører os videre til en genre, som sikkert ville have været endnu mindre velset hos de kulturmoralister, som Hans Jørgen skriver sig op imod i citatet, nemlig countrymusikken.

De ventende desperadoer

I en diskussion af forholdet mellem begreberne 'kultur', 'individ' og 'identitet' illustrerer Hans Jørgen på et tidspunkt de abstrakte kategorier med sætningen "Det er det samme menneske, der er ... fx Loretta Lynn-fan, medlem af folkekirken, dansker, østjyde, vininteresseret, europæer, havedyrker, frankofil, Nato-tilhænger, motionscyklist, i varierende intensitet" (Lundager Jensen 2009, 77). Trods det diskret distancerende 'fx' vil Hans Jørgen-kendere ane, at det portrætterede individ ret konsekvent minder påfaldende om nærværende udgivelses hovedperson. Og selv om det i redegørelsen indgår, at "de forskellige delidentiteter[s] ... fylde er variabel i tid og efter situation. Når man sover, er man formentlig ret lidt dansker, europæer osv., lige som når man har influenza", så spiller begejstringen for fx countrydronningen Loretta Lynn en oplagt, ja nærmest nødvendig, rolle som komponent i den beskrevne sammenstykkede identitet. – Man er, hvad man lytter til.

Havde *Religionspædagogisk Forum* bedt om den citerede artikel et par år tidligere, er det tænkeligt, at Guy Clark havde tjent som eksempel i stedet for Lynn. Jeg husker ikke hvad det var, der fik mig til i én eller anden sammenhæng ikke så længe efter årtusindskiftet at sende Hans Jørgen en CD med en noget oversat sangskriver fra Los Angeles, som jeg sætter pris på, men i hvert fald kvitterede han prompte med en optagelse af Clarks to første plader, *Old No. 1* og *Texas Cookin'*.

Her træffer man bl.a. på klassikeren 'Desperados Waiting For A Train', som godt kan sætte grå hår i hovedet på en dyrker af metafor-teori, for hvad skal det sige, at drengen og den gamle mand, hvis nære venskab beskrives i sangens vers, ifølge omkvædet er som desperadoer, der venter på toget? Står de på et trinbræt på prærien, fordi den ene skal med toget? Er toget tiden, der tager den ene med sig? Eller venter de på toget for i fællesskab at røve det og sætte sig i besiddelse af fremtiden? Scenariet tager sig forskelligt ud, hver gang man spiller pladen. Og to skæringer tidligere står billederne på 'That Old Time Feeling' så meget i kø, at man kunne lave en *full-scale* Turner/Fauconnier-analyse på hver anden linje, blot som et forarbejde til at gøre sig klart, hvad den skildrede følelse er for én. Selv om man mærker den fra det første strøg med violinbuen.

Kultur og kritik

Som antydnet tror man ikke rigtig på, at Elvis blev indført alene for at drille venstreorienterede folkedansere. Kærligheden er tydelig, og mønsteret gentager sig i forhold til andre kunstformer end musikken. Vist citerer Hans Jørgen librettoen til Wagners *Parisfal*, hvor det er relevant (inkl. på titelbladet til disputatsen) og inspireres nemt af en godnatbajer til en improviseret redegørelse for de forskellige mulige tolkninger af plotstrukturen i en Thomas Mann-roman, eller hvad der nu måtte være den pågældende sommers læseprojekt. Men samtidig skriver han lærd, analytisk – og først og fremmest begejstret! – om kulturprodukter fra de, traditionelt betragtet, lettere genrer, som Tintin, Laura-bøgerne og Anders And (Lundager Jensen 1991; 1993b; 1994). Der er ikke tale om, at han vil ophæve en skelnen mellem skidt og kanel, eller mellem kultur og mangel på samme. Da han, i en hyldestartikel til Svend Bjerg, tilslutter sig Helmut Friis' udsagn, at det "er ukultiveret at være ukristelig", skynder han sig ganske vist i en fodnote at tilføje: "Jeg er selv ukultiveret på mange felter" (Lundager Jensen 2012, 76), men fastholder jo derved netop, at forskellen på kultur og ukultur er en realitet. Snarere er der tale om at drage de populærkulturelle fænomener ind i en sfære, hvor det viser sig at de kan læses på samme måde og med samme slags udbytte som de 'finkulturelle'. Begejstringen i sig selv kan siges at være, om ikke et bevis, så dog et indicium for, at der er noget at komme efter. Om *Buddenbrooks* så er 'bedre' end *Tintin i Tibet*, kan man selvfølgelig diskutere, hvis man synes det er relevant, men der vil principielt være tale om den samme brug af ordet 'bedre', som hvis man overvejer, om man foretrækker den ene eller den anden af Dostojevskijs romaner.

Den skitserede tilgangs fokus på, med hvilken form for udbytte værket kan læses, låner jeg fra C.S. Lewis, der i *An Experiment in Criticism* (1961) skitserer et alternativ til en kunstkritik, der leder efter kvaliteter (og ikke mindst: deres fravær) i værket, og foreslår at man i stedet kan fokusere på receptionen: Hvis der er læsere, som gør værket til genstand for den type læsning, som vi véd, at stor kunst giver mulighed for, så indikerer det tilstedeværelsen af kvaliteter i værket, som kritikeren derefter passende kan prøve at få øje på.

Den samme mistanke om, at når et værk vedholdende fascinerer, er begejstringen måske i sig selv et tegn på, at værket rummer kvaliteter, som den aktuelt herskende analyse ikke kan påvise, lufter Søren Ulrik Thomsen, når han undrer sig over "Den mærkelige dobbeltmoral, der ligger i kun mådeligt at agte netop de digtere, vi kan udenad" (Thomsen 1997, 3), og konkluderer, at:

Der må kort sagt stå noget i disse digte, som vi ikke kan læse, skønt vi udmærket kan høre det. Deres formelle rigdom må hænge sammen med en indholdsmæssig, der ikke kan fanges af en grovkornet tematisk analyse – og er det ikke en fascinerende tanke, at en langt mere fintmærkende formel analyse, måske ad åre vil kunne fortælle, hvad i alverden det egentlig er, der nødvendigvis må stå i disse digte, siden de er så stadigt og stædigt fascinerende? (ibid, 4).

Disse sidste overvejelser skal Hans Jørgen ikke på nogen måde holdes ansvarlig for. Måske kan hans egen tilgang snarere findes i en sammenhæng, hvor han argumenterer for, at der er afdelinger af menneskelivet, hvor der ikke skal skelnes mellem kunst og

kitsch. I en klumme i *Kristeligt Dagblad*, skrevet i anledning af en 'sag' om kirkekunst, foreslår han en ny udgave af det fra kirkehistorien kendte fænomen, ikonoklasmen. Den skal i sin moderne genopførelse ikke rettes mod værkerne, men mod deres status som kunst:

Menighedsrådene skal suverænt udstyre kirkerummene med de ting, de selv vil – med samme suveræne ret som jeg selv udstyrer mit arbejdsværelse med mine døtres tegninger, en Velasques-reproduktion, en Bjarne Riis-plakat, et billede af Rom i den sene kejseretid, et signeret foto af Jodle Birge, et fotografi af et babylonsk bronzehoved, et målebordsblad over Horsens Fjord, et spejl med Elvis. Jeg vil betakke mig for at få besøg af Akademirådet. Det er kunstfrit område; her lades al god smag ude (Lundager Jensen, 1996).

Ikonoklasmeprogrammet suppleres med den tanke, at kunstnerne skam meget gerne må både udsmykke kirker og blive ordentligt betalt for det, men at de tilbagevendende offentlige kiverier om kirkekunst kan undgås ved, at "hvis kunstnerne bagefter går ud og siger, at det er kunst, skal de betale honoraret tilbage og en mulkt oveni, og hvis menighedsrådene hævder, at det er kunst, de har hængende, så skal akademirådet komme efter dem" (ibid.).

Og det kan jo passende ske til tonerne af 'You Ain't Nothin' But a Hound Dog'.

LITTERATUR

Lewis, C. S.

1961 *An Experiment in Criticism*, Cambridge University Press.

Lundager Jensen, Hans J.

1981 "KK i anden halvdel af halvferdserne. Elvis, Fallos og kampen for et instituts identitet", in: Erik Nørr & Hans J. Lundager Jensen, eds., *Religion på universitetet*, Aros, 106-111.

1991 "Michel Serres i Tibet (og jeg selv i den syvende himmel)", *Præsteforeningens Blad* 81 (48), 949-953.

1993a "Cirkelen og dens centrum: Salmerne", in: K. M. Andersen, E. Hviid & H. J. Lundager Jensen, eds., *Sola scriptura: Teologisk litterære læsninger i Gammel og Ny Testamente*, Anis, 78-101.

1993b "Laura Ingalls Wilder: Bøger til natten", *Kredsen* 59 (2), 7-27.

1994 "Den anden mester: Don Rosa og arven fra Barks", *Kritik* 27 (109), 13-17.

1996 "Kunsten ud af kirken", *Kristeligt Dagblad*, 9. februar.

2000 *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.

2009 "Det hårde og det bløde. Emblem, hukommelse, gudstjeneste", *Religionspædagogisk Forum* 2, 74-89.

2012 "Teologi i 1970'erne og i 1980'erne: Den æstetiske vending", in: C. T. Johannessen-Henry m.fl., eds., *Livskraft: Studier i kristendom, fortælling og erfaring*, Anis, 75-83.

Thomsen, Søren Ulrik
1997 "En gåde", *Fønix* 21, 2-4.

Tak for bistand, og for billedmateriale, til KK-cremernes impressario, Carsten Lykke Kjeldsen, som indgik i KK-instituttets fagkritikgruppe i slut-70'erne (og som har undervist denne artikels forfatter i religion på Munkensdam Gymnasium i Kolding).

*Søren Holst, freelance teolog, cand.theol., ph.d.
Ved Linden 5, 1. th, 2300 Kbh S*

Det evige liv

NIELS GRØNKJÆR

ENGLISH ABSTRACT: *In his theological habilitation, Hans Jørgen Lundager Jensen defines the religion of The Hebrew Bible as pagan. This sort of religion is not concerned with redemption from this world, but with the blessings of man's earthly life. Augustine, however, stresses that eternal life is a specific Christian idea. How to integrate these two notions? Hans Jørgen finds an answer in Grundtvig – and Ingemann.*

DANSK RESUMÉ: *I sin teologiske disputats bestemmer Hans Jørgen Lundager Jensen Det Gamle Testaments religion som hedensk. Den er ikke en frelsesreligion, men en religion som velsigner dette liv. Augustin betoner derimod at forestillingen om det evige liv er det særegne ved kristendommen, og at den derfor (også) er en frelsesreligion. Hvordan forbinde de to opfattelser? Hans Jørgen finder svar hos Grundtvig – og Ingemann.*

KEY-WORDS: *Grundtvig; blessing; paganism; salvation; Marcion; gnosis; heresy; Augustine; Ingemann; eternal life.*

Engang – den 6. november 2006 – besøgte Hans Jørgen Lundager Jensen mig i Vartov. Vi stod i køkkenet i præsteboligen og kiggede ud over de røde tegltage, deroppe Rådhusårnet med Laubs klokkespil, nede i Grønnegården, i baggrunden i den anden ende, Niels Skovgårds Grundtvig-statue, lindetræerne, den røde klokkestabel, kirken. Hans Jørgen udbryder: 'Jeg kan godt se det – men jeg begærer det ikke. Forstår du?' Jeg sagde ikke noget. Havde måske nok at gøre med at skjule en krænkelse over at min gæst ikke efterlignede mit begær.

Nu siger jeg noget. For det er jo – normalt – sådan at vi gerne vil at andre skal begære det vi selv begærer. Fordi vi forvisses om at genstanden for vores begær er det værd, når andre efterligner det, begæret. Kom jeg nu i tvivl? Og var det derfor jeg var tavs? Her stod vi i det jordiske forkammer til det himmelske Jerusalem, et paradys midt i staden (hos Grundtvig leves efterlivet både i Paradis og Det Ny Jerusalem). Og så begærede han det ikke! Det ville man da gøre, normalt. Men nu var det Hans Jørgen, og så er ingenting nogensinde normalt. Ikke alene retter hans begejstring sig mod

usædvanlige ting. Den er også uskrømtet. Det er ikke almindeligt. Det kan ellers være anstrengende med mennesker som er begejstrede for snart sagt alting. Man kan få en mistanke om at det er noget de foregiver, at de fedter verden ind i deres egen begejstring. Men så er det ikke begejstring. Begejstring overgår en. Man overrumples, overraskes, overvældes – altid noget med 'over'. Det kommer ikke fra en selv. Man begejstres. Åndeliggøres. Begejstring er i slægt med opmærksomhed. Heller ikke den kommer fra en selv, men fra noget som påkalder sig ens opmærksomhed. I opmærksomheden er man ude af sig selv. Ude ved verden. Men hvorfor begejstredes dette opmærksomme, verdensvendte menneske ikke ved køkkenvinduet i Vartov?

Det hedenske

Engang inviterede jeg Hans Jørgen til at tale ved et forskerseminar på Institut for Systematisk Teologi. Den 10. november 2000 havde han forsvaret sin disputats *Den fortærende ild, sin teologiske* disputats, 'for teologien er for vigtig til at den kan overlades til teologerne', som han sagde. Vi fik indblik i hans forskning: Det Gamle Testamente har ikke – som vi ellers havde lært – sit kanoniske midtpunkt i en eskatologisk teologi hvor alting til syvende og sidst kommer til ende i en opfyldelse af en anden verden, og det er ikke et forskræp til Det Nye Testaments proklamation af denne opfyldelses virkeliggørelse. Den gammeltestamentlige religion er derimod i slægt med andre, arkaiske religioner som ikke forlægger 'frelsen' til virkeliggørelsen af en helt ny virkelighed, men som søger at opretholde den 'periodicitet' der bærer den jordiske tilværelse: slægtens videreliv, samfundets love, markens grøde. Mad på bordet. Det afgørende er ikke de store begivenheder som griber ind i menneskehedens liv, men 'velsignelsesverdenens begivenhedsløse gentagelighed'.

Hvis vi havde troet at Det Gamle Testamente er det store indsnit i religionernes mytiske verdener som indleder en storstilet frelseshistorie, så lærte vi at Jahve ikke først og fremmest er en gud der befrier fra alle de former for gentagelsestvang der kendetegner menneskets vilkår, men at han er en gud der velsigner. En uforbeholden sanktionering af 'dette liv'. Hans Jørgens *opus magnum* slutter med de citat-venlige ord om at Det Gamle Testamente 'beslutsomt og utvetydigt [stiller sig] på samme side som de mest arkaiske religionsformer, dem for hvem mindre end det hele er alt nok'.

Jeg vil ikke sige at modtagelsen ved forskerseminaret var præget af jubel, men noget nær. For her var der jo stof til det igangværende opgør med den dialektiske teologi som ellers havde vænnet os til at betragte historien, tidsligheden, afmytologiseringen som vejen til den sande kristendom. Nu lærte og læste vi at det almindelige liv i sig selv ikke er fremmed for den Gud som har skabt det, og at det ikke er trivielt at takke for de gode tider og de gode dage hvor der ikke sker alverden. De skabelsesteologiske kolleger ved forskerseminaret var – ja, begejstrede.

Og så tilføjede Hans Jørgen: 'Det Gamle Testamente er det hedenske i kristendommen'.

Ups.

Det gnostiske

Ved den og andre lejligheder spurgte jeg ham om han så ikke var markionit med omvendt fortegn. Markion, den gnostiske urfjende som kristendommen selv har næret ved sin rod. I første halvdel af det andet kristne århundrede udviklede han eksegetiske principper til at skelne mellem hvad der i den endnu ikke hellige skrift kunne gælde som sand kristendom, og hvad ikke. Kun et rensat Lukasevangelium og Paulus' hovedbreve fandt nåde. Her forkyndes kærlighedens Gud som er en i forhold til den inkompetente skabergud fremmed Gud der fra en helt anden verden forkynnder frelsen for det i verden fangne menneske. Det Gamle Testaments Gud er i virkeligheden en demiurg som med vold og magt og frygt og retfærdighed forsøger at holde sammen på det *Machwerk* til verden som han i sin afmagt har skabt og nu må bestyre og forsøge at holde mennesket på plads i. Frelsens Gud som forkyndes i det tilskårne Nye Testamente, er ikke retfærdighedens, men kærlighedens Gud, en fremmed Gud som kommer fra en helt anden verden – og frelser mennesket til en helt anden verden: det evige liv.

Også for Markion er Det Gamle Testamente 'det hedenske i kristendommen' – og det skal uddrives, ved gennemtænkt eksegesi. Så der er en udvej for dem der under retfærdighedens regime ikke ville være nogen udvej for, dem der ikke har andet end kærlighedens ubetingede frelse at håbe på: Kain, sodomitterne, ægypterne, dem som har lagt sig ud med den 'retfærdige' skabergud.

'Her må man standse op', skriver Adolf von Harnack i *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 'for her er det punkt som ikke kun forekom kirkefædrene at være toppunktet af Markions blasfemiske nedrigheid, men som også er anstødeligt for os i dag – og dog er alt som det skal være, ifølge Markions tankegang' (s. 129).

Hedning eller kætter

I Hans Jørgens disputats om kristendommens hedenske tekstsamling refereres der – så vidt jeg kan se – kun et sted en passant til kristendommens kristne bogsamling, den der gjorde Det Gamle Testamente gammelt: Det Nye Testamente (s. 333, note 153). Undtagelsesvis refereres der på de sidste to sider til Hebræerbrevet og Johannesapokalypsen, men netop for at markere det som en modsætning til det hedenske. Det er undtagelsen der proklamerer en eskatologi, en ontologisk omkalfatring af 'den jordiske realitets regelmæssigheder', en omkalfatrende frelse uden velsignelse, en frelse som derfor er irrelevant for den gammeltestamentlige, arkaiske, hedenske religion. En idé om frelse som vil have 'det hele', men som alligevel bagtaler jordelivets velsignede herligheder. Og så altså de sidste gyldne ord om at Det Gamle Testamente modsat er hedningernes talerør, 'dem for hvem mindre end det hele er alt nok'.

Nu er hæresi værre end hedenskab, og Markion blev forkættet fordi de der blev rettroende ved at gøre ham til kætter, mente at han drog alt for vidtrækkende konsekvenser af sine eksegetiske principper. Han fik jo heller ikke 'det hele'. Han fik en

eskatologisk frelse som han købte dyrt med en smal tekstsamling og anstødelige konsekvenser. Han måtte give afkald på Det Gamle Testamente – på velsignelsens periodiske lyksaligheder.

Mit spørgsmål til Hans Jørgen var altså om han ikke var markionit med omvendt fortegn, ikke en kætter som afskar sig fra det hedenske, men en hedning som uden teologiske omkostninger undlod at udsætte sig for anklagen om at være kætter. Og som derfor alt for modstandsløst lod sig omfavne af de skabelsesteologer der i deres opgør med den dialektiske teologi forekom alt for ivrige efter at nedtone det eskatologiske ved kristendommen.

Hvad blev der af det som jeg dengang kaldte kristendommens grundproblem: Hvordan står kristendommens frelsesbudskab i forhold til ideen om en verdensskabelse iværksat af den samme Gud? Havde Hans Jørgen overhovedet noget (godt) at sige om frelse, eller var han – med sin teologiske disputats – en beslutsom hedning?

Endnu havde vi ikke været i Vartov, og Grundtvig stod temmelig langt i baggrunden.

Augustin i caboose

I mellemtiden, i 2002, havde Hans Jørgen et forskningssemester i Oklahoma hvor han sad i en såkaldt caboose, en togvogn, og læste *De civitate Dei*, Augustins *opus magnum et arduum*. Han læste kirkefaderens forsvar mod hedningernes anklager om at de kristne var skyld i Roms fald i 410, og at de gav kirkeligt asyl til deres egne anklagere under de hæretiske goteres tre dages plyndringer. Han læste om voldtagne kvinder som i tilgift blev hånet og måtte trøstes i deres skamfølelse. Han læste om den romerske civilisation som var ødelagt af sin egen skamløshed og asiatisk luksus. Han læste om hedningerne som havde sat deres forventninger om lykke og velsignelse til de forkerede guder i stedet for at sætte deres lid til gudernes Gud.

Så kommer han til sjette bog kapitel ni. Marcus Terentius Varro, denne højtbehandlede romerske forfatter, opregner omhyggeligt alle de guder som følger mennesket fra vugge til grav, de guder som ikke drager omsorg for mennesket som menneske, men som sørger for føde, klæder og alle menneskets naturlige fornødenheder. Dem kan man bede om alle mulige ting. Kun én ting nævner Varro ikke. Kun ét kan man ikke bede de hedenske guder om: det evige liv. Og så tilføjer Augustin: 'det er for det evige livs skyld og kun derfor at vi er kristne' (*propter quam unam [vitam aeternam] proprie nos Christiani sumus*).

Det gav et sæt i Hans Jørgen, har han fortalt. Begejstringen må have vældet ind over ham. I én sætning siger Augustin det som der ikke stod ét ord om i hans egen teologiske disputats. Midt i udfoldelsen af hedningernes 'naturlige teologi' presser dét sig frem som ikke har at gøre med menneskets naturlige fornødenheder og bekymringer, men som angår mennesket som menneske, dets yderste spørgsmål, det eskatologiske spørgsmål. Det evige liv som ikke vedrører alt det vi gør for at holde os i live, men som vedrører det for hvis skyld vi lever: meningen med *det hele*.

Pludselig er det som om mindre end det hele *ikke* er alt nok. Men var Hans Jørgen – fra at være markionit med omvendt fortegn, altså fra at være en hedning – var han blevet omvendt til at være markionit, en der kastede vrag på det hedenske og kun hyldede det i streng forstand kristne? Læsning kan jo afstedkomme den slags. Var det en radikal omvendelse der fandt sted i togvognen i Oklahoma?

Det hedenske i os

Nej, det tror jeg ikke. For meget senere – søndag den 9. september 2018 – besøgte Hans Jørgen igen Vartov, altså endnu senere end dengang ved køkkenvinduet. Nu talte han om 'Det Gamle Testamente og hvorfor Grundtvig havde ret'. Jeg ville gerne have haft at foredraget skulle have heddet 'Det Gamle Testamente og hvorfor Grundtvig *alligevel* havde ret', men sådan blev det ikke.

Vi hørte om at det hedenske hos Grundtvig ikke er adskilt fra det kristne. I Grundtvigs kristendom er det hedenske ikke den *skriftlige* forudsætning for det kristne hvor Det Gamle Testamente er forudsætningen for Det Nye. Det er det nok, men det er ikke så afgørende. Det afgørende er at den hedenske, nordiske mytologi er den *historiske* forudsætning for den kristendom vi kender. Denne mytologi er den fantasiverden som artikulerer de historiske, almenmenneskelige erfaringer som baggrund for mødet med det kristne budskab.

Der *må* være noget hedensk i kristendommen hvis vi skal forstå den, og hvis livet skal være helt. Det evige liv er ikke et helt andet liv end det vi kender, og det liv vi kender, er allerede indlejret i det evige. Eller sagt med ordene fra disputatsen, Hans Jørgens teologiske storværk: frelsen er en funktion af velsignelsen.

Igen var folk begejstrede. Smittet. Også jeg.

Så måske lå 'det hele' i kim i disputatsen, alligevel. Al dens polemik mod frelses-absolutisme skulle i grunden blot bane vej for en forståelse af at frelse ikke er en redning fra denne verden, men en redning til at få blik for at det evige livs velsignelse allerede breder sin mildhed ud over alle ting.

Det kan godt være at hedningerne – med deres arkaiske religioner, Varros vidnesbyrd og den nordiske mytologi – ikke har sans for det evige liv. Men det kan de få. I den sag er de ikke anderledes stillet end 'vi' som kalder os kristne, og som tror på det evige liv. Også vi må konsultere vores hedenske tilbøjeligheder.

I sit mindedigt til Albert Thorvaldsen skriver Grundtvig at den afdøde er 'en *Hedning* ... af en egen Art'. Og så bekender Grundtvig for sit eget vedkommende: 'der er *meget Hedenskab* hos mig endnu'. Det vil nok aldrig blive helt uddrevet. Forhåbentlig ikke. Og forhåbentlig heller ikke Augustins absorbering af de bedste af hedningernes filosoffer.

De fagre riger

Jeg kan desværre ikke sige at Hans Jørgens foredrag ved vores sensommermøde i 2018 var den indrømmelse som jeg havde håbet ville nuancere hans manglende – eller i

hvert fald tilbageholdte – begejstring dengang han besøgte mig i Vartov i 2006. Men det var dog en tydeliggørelse af noget som jeg ønskede at høre.

Det slutter ikke her, og jeg bor ikke længere i Vartov, men i Sorø. Og selv om Grundtvig kom her, var det B.S. Ingemann der levede her. Ingemann er i endnu en mellemtid blevet Hans Jørgens salmedigter.

Dejlig er jorden: 'Gennem de favre / riger på jorden / gå vi til Paradis med sang'.
'Men Hans Jørgen', har jeg sagt til ham, 'er du nu – alligevel – ikke ved at blive en verdensfravendt, gnostisk, eskatologisk markionit? Jeg mener: pilgrimsmyten om at evighedslivet er i paradiset, og at denne verdens riger kun er gennemgang til et hinsiddigt, evigt liv?' 'Nej', svarede han, 'for de er fagre, rigerne'.

Ja, her er de. Også her. Jeg håber han også vil besøge mig i Sorø. Så skal vi besøge Ingemanns grav på den gamle kirkegård ved Klosterkirkens apsis. Det vil være alt nok.

Niels Grønkjær, religionsfilosof, dr.theol.

*Tidligere valgmenighedspræst i Vartov,
endnu tidligere lektor i etik og religionsfilosofi,
Aarhus Universitet*

Herlighedens nedstigning

Om institutioner og ritualer

Er gudstjenesten en vals eller en polka?

Med Hans Jørgen gennem religionshistoriens
hvirvlende skørter

KIRSTINE HELBOE JOHANSEN

ENGLISH ABSTRACT: *This article describes similarities and differences in Hans Jørgen Lundager Jensen's understanding of Christian worship as separated into three levels. This tripartition is presented in both an article from 1996 and an oral presentation from 2021. Based on a comparison with the waltz and its simple triple time, the author maintains that a rhythmic tripartition must have weight on the first beat just as the waltz and discusses how Hans Jørgen interprets the weighted first beat in the two worship analyses. Finally, the article points to worship as capable of holding different rhythmic intonations together.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen beskriver forskelle og ligheder i Hans Jørgen Lundager Jensens inddeling af gudstjenesten i tre niveauer i henholdsvis 1996 og 2021. Ud fra en sammenligning med valsens trejerdedelstakt hævdes det i artiklen, at en tredeling må have et vægtet ét-slag, og det diskuteres derefter, hvordan ét-slaget vægtes i Hans Jørgens to versioner af en tredeling. Slutteligt peges på gudstjenestens mulighed for at fungere på trods af forskellig rytmisk vægtlægning.*

KEY-WORDS: *Sermon; ritual; Evangelical-Lutheran; rhythm*

Nogle mennesker kan danse. De falder, som det mest naturlige, ind i en foxtrot og glider i rytmisk forening henover gulvet med rappe fødder, rank ryg og graciøst eleverede arme i synkron bevægelse. Jeg ville gerne kunne danse sådan, og jeg har også forsøgt at lære det, men jeg kan ikke. Uden at vide det med sikkerhed, er det heller ikke min fornemmelse, at dansegulvet er Hans Jørgen Lundager Jensens foretrukne sted, hans homeland. Alligevel vil jeg hævde, at Hans Jørgens gudstjenesteforståelse

er at ligne med dans – en rytmisk glidende bevægelse henover religionshistoriens dansegulv – og endda med den mest glidende dans af dem alle: valsen, måske ovenikøbet en wienervals. Wienervalsen går rundt og rundt. Danserne har blikket fast fokuseret og mister aldrig orienteringen, men som tilskuer drages man ind i de hvirvlende skørter og blanke sko, indtil man ikke kan se, hvor bevægelsens første skridt begynder, og det sidste skridt slutter. Sådan er det at følge Hans Jørgen ind i religionshistoriens hvirvelstrøm – og når man selv forsøger at danse med, ender man nemt i den folkelige polka.

Gudstjeneste i trefjerdedelstakt

Vals er kendetegnet ved trefjerdedelstakt. 1-2-3, 1-2-3 tæller man, når man lærer at spille eller danse vals, og det er netop denne rytme, som gør valsen så umiddelbart genkendelig. Hans Jørgen elsker at inddele gudstjenesten i tre. Allerede i artiklen "Gudstjenestens tre niveauer" (*Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*) fra 1996 lagdes grundlaget. Artiklen indledes med et grundigt opgør med kristendommens og særligt den protestantiske traditions skepsis over for ritualer og kult som gyldig kristen udtryksform, og derefter præsenterer Hans Jørgen gudstjenestens tre niveauer, som han på side 62 samler op i denne tabel:

Niveau I	Teologi	Tale	Subjektiv
Niveau II	Mytologi	Tale	Objektiv
Niveau III	Ritual	Handling	Objektiv

Figur 1, Gudstjenestens tre niveauer (Lundager Jensen 1996, 62)

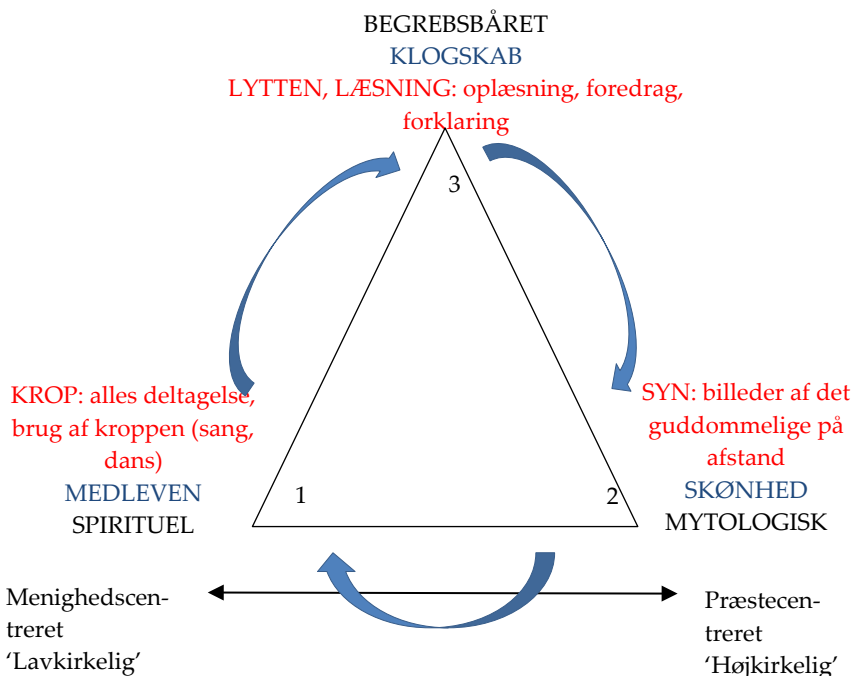
Gudstjenestens niveau I og centrum i gudstjenesten er prædikenen, som deler gudstjenesten op i formesse og eftermesse. Prædikenen er en særlig talehandling, hvor præsten gør dagens bibeltekster relevante ved at udlægge dem for menigheden, og derfor vil prædikenen variere fra gudstjeneste til gudstjeneste også selvom det er den samme bibeltekst som udlægges. Niveau I kategoriseres som 'tale', fordi prædikenen er domineret af ord, og den kategoriseres som 'subjektiv', fordi prædikenen kan varieres fra gang til gang. Hans Jørgen forstår desuden prædikenen som teologiens sted – det sted hvor der reflekteres over forholdet mellem tradition og aktuell erkendelse (Lundager Jensen 1996, 58).

Gudstjenestens niveau II er den liturgi, som udfolder sig før og efter prædikenen. Denne del er i lighed med prædikenen kendetegnet ved ord og tale: bønner, læsninger, bekendelse, men ordene er ikke komponeret til lejligheden og varierer slet ikke eller meget lidt fra gudstjeneste til gudstjeneste. Fadervor er det samme – med mindre nyoversættelser forsøger at ændre på ordlyden, læsninger og kollekter følger kirkeårets rytme, og varierer med dette, og ikke ud fra en subjektiv tilpasning. Talen er altså fastlagt og forfatterstemmen er utydelig. Derfor forstås det som objektiv tale i modsætning til den lejlighedsbestemte komposition af prædikenen. Hans Jørgen navngiver dog

ikke dette niveau liturgiens sted. Derimod opfatter han det som mytologiens sted, fordi de liturgisk bestemte udsagn og tekster indskrives den kristne grundfortælling, det mytologiske univers i gudstjenesten (ibid. 58).

Det tredje niveau skifter karakter. Som niveau II deler talen med niveau I, deler niveau III den objektive og forhåndsbestemte karakter med niveau II, men niveau III er kendetegnet ved handling frem for tale. Det er ritualets niveau, der drejer sig om rummet og kroppene. Handlinger er fastlagt på forhånd og derfor objektive, og dette niveau er særligt kendetegnet ved de forskellige måder, hvorpå præstens og menighedens handling udfolder sig. Dette niveau er uundgåeligt – ingen gudstjeneste uden kropslige handlinger – men en væsentlig pointe for Hans Jørgen er desuden, at dette niveau er arkaisk. I dette niveau ligner den kristne gudstjeneste andre og tidligere religiøse ritualer. På niveau III er gudstjenesten først og fremmest et religiøst ritual lige som alle andre religiøse ritualer.

Hans Jørgen har fastholdt og udviklet sin tredelte forståelse af gudstjenesten, men han har forandret den numeriske rækkefølge. I januar 2021 præsenterede Hans Jørgen, i et foredrag afholdt ved liturgiarbejdets online midtvejskonference, en opdateret og udviklet tredeling af gudstjenesten. Denne gang ikke som tre niveauer, men som en trekant – dog med nummererede hjørner:



Figur 2. Afskrift af Hans Jørgens trekantsmodel fra mundtligt oplæg – pilene er forfatterens tilføjelse

Denne model bærer tydeligt spor af den teoretiske inspiration – Merlin Donald, Jan Assman, Robert Bellah, Philippe Descola, med flere – som har præget Hans Jørgen i årene mellem 1996 og 2021, og modellen er for kompleks og indholdsrig til at kunne udfoldes til fulde her. Den afgørende pointe er, at grundmønstret er det samme. Gudstjenesten består af tre handlingsformer, som nu ikke længere er niveauer, men hjørner i en trekant. Det tredje hjørne er begrebsbåret – det er teologiens hjørne – hvor man skal lytte og læse, prædikenen er som et foredrag i gudstjenesten, som appellerer til deltagerens klogskab. Det andet hjørne er fortsat mytologiens sted, men mytologien er nu ikke længere snævert knyttet til ord. Området udvides til æstetikens sted – orienteret imod sansningen af skønhed. Det er her, der skabes billeder af det guddommelige – i ord og gennem materialitet – og dermed her, man kan se det særlige kristne univers. Det første hjørne er kroppens sted; det er handlingens sted, hvor det drejer sig om at leve sig ind i gudstjenesten og gøre med. Det er at forstå som spirituelt – som individuel indlevelse. Den nederste linje i figuren indikerer en fortolkningsnøgle til at forstå forskellige gudstjenesteforståelser. Den lavkirkelige, menighedscentrerede tradition fokuserer særligt på den kropslige medleven; den højkirkelige, præstecentrerede tradition fokuserer særligt på den mytologiske skønhed, men i begge tilfælde er centrum i sidste ende udlægningen i klogskabens tredje hjørne. I bevægelsen fra 1996 til 2021 udvikles den tredelte forståelse af gudstjenesten og kompleksiteten øges; men jeg vil her fokusere særligt på to grundlæggende forandringer: I 2021 flyttes et-tallet fra teologi til medleven; og tredelingen er ikke længere en niveau-delning, som man kan klatre op og ned ad ligesom en stige. Det er derimod en trekant, hvor man kan bevæge sig rundt og rundt, fra hjørne til hjørne. Deraf de tilføjede pile i modellen.

En vals står i trefjerdedelstakt, men dirigeres i ét slag

En vals står i trefjerdedelstakt og når man lærer at valse, tæller man 1-2-3, 1-2-3. Sådan må man, for at forstå Hans Jørgens gudstjenesteforståelse, langsomt bevæge sig gennem de tre hjørner eller niveauer: teologi, mytologi, ritual; medleven, skønhed, klogskab. Men når man kan valse, når man skal dirigere en vals, når man rigtig skal mærke valsen, tælles den ikke i tre lige slag, men dirigeres i ét slag. Fornemmelsen skal altså være 1²³, 1²³. Ellers bliver valsen klodset og stivbenet. På samme måde må man forstå tredelingen af gudstjenesten – de står i et dynamisk, rytmisk forhold til hinanden og skal ikke tælles som tre adskilte skridt, men som én treleddet bevægelse i konstant hvirvlende rundgang. Denne konstante hvirvlende bevægelse er tydelig i 2021-modellen, mens tredelingen i 1996-tabellen fremstår mere abrupt og adskilt. Skal man følge valsens logik, må gudstjenestens rytme have et betonet ét-slag, som den treleddede bevægelse udløber af, men hvad er Hans Jørgens ét-slag? Hvordan skal vi ramme hans gudstjenesterytme. Er det Teologi ^{Mytologi Ritual} eller er det Medleven ^{Mytologi Klogskab}?

I 1996 artiklen lægger Hans Jørgen tydeligt ud til fordel for prædikenen og dermed teologien, som gudstjenestens ét-slag. Prædikenen er gudstjenestens centrum – formessen bygger op til prædikenen, mens eftermessen følger op på, at det i prædikenen er markeret, hvorledes evangeliet fortsat har relevans for de forsamlede. Men artiklen

tager jo netop sit udgangspunkt i den evangeliske kristendoms skepsis over for ritual, og derfor slutter artiklen med en markering af ritualen som grundlæggende:

Med kristendommens etablering som kirkesamfund fulgte imidlertid også rekonstruktionen af en gudstjeneste og dermed ritual, helligt rum, særligt udpeget personale osv. Mens man afventede genkomsten og frelsen over i den guddommelige verden skulle der fortsat leves, dyrkes, fødes; velsignelsen kunne ikke ignoreres (Lundager Jensen 1996, 62).

Så på den ene side er prædiken centrum og dermed niveau I, på den anden side er ritualen grundlæggende for en religion, der skulle etablere en varig eksistens, da nærforventningen langsomt kølnedes. På trods af niveaudelingen er der altså ikke noget tydeligt ét-slag i 1996. Man tæller fortsat 1-2-3; og argumentet drejer sig primært om at understrege, at alle tre niveauer er lige gyldige i gudstjenesten som ritual. I foredraget fra 2021 er Hans Jørgen lidt mere konsekvent, for her udpeges medleven og kropslighed til ét-slaget. Det er her det hele begynder. Medleven og ritual er så gammelt som menneskeheden selv, skønheden og det mytologiske hører til de tidlige højkulturer, og klogskab, læsning og udlægning dukker op år 500-450 f.v.t. Det kan synes som stor ståhej at fordybe sig i en let varierende nummering over et spænd på 25 år, men den lille variation viser Hans Jørgens faglige spændvidde – og desuden en vis ivrighed efter systemer. Derudover viser det også en skærpet musikalsk sans i tredelingen. Den bliver i 2021 netop rytmisk og glidende som en vals og er ikke længere en stige, man kan klatre op og ned ad. Gudstjenesten bevæger sig konstant gennem medleven, mytologi, klogskab, og fortsætter cirkelbevægelse igen og igen. En vals kan fortolkes – i tempo, i intensitet, i klang. Det samme gælder en gudstjeneste. I foredraget fra 2021 følger Hans Jørgen konsekvent en religionshistorisk fortolkning – religion begynder med ritual og udvikler sig gennem religionshistorien mod skønhed og mytologi, klogskab og udlægning – med den afgørende og tydeligt formulerede pointe, at de tidligere niveauer ikke er et overstået kapitel. De er fortsat sameksisterende, bevægelsen rummer hele tiden alle tre trin, og de tidligere trin har hele tiden potentiale til at udfordre den etablerede fortolkning. I 1996 artiklen bevæger Hans Jørgen sig fra en teologisk til en religionshistorisk fortolkning – ud fra en evangelisk teologisk fortolkning er prædiken centrum og dermed niveau I; men denne fortolkning har ikke magt til at kue de andre niveauer. Det viser han ved at bevæge sig fra den teologiske fortolkning ind i en religionshistorisk fortolkning med en påpegning af, at teologisk centrum og religionshistorisk grundlag ikke er sammenfaldende. Gudstjenesten kan således udføres med både teologi og medleven som ét-slag. Det er et spørgsmål om hvilken fortolkningsramme, der anvendes.

Det forunderlige ved gudstjenesten er dog, at eftersom alle tre aspekter er samlede i gudstjenestens fulde udtryk, udgør de ligeledes alle sammen en mulig fortolkningsadgang for deltagerne: nogle kommer for en god prædiken, nogle kommer for koret og det smukke rum, andre igen for erfaring af guddommeligt nærvær ved

nadveren.¹ En vals og et hvert andet musikstykke vil kollapse, hvis musikerne ikke følger dirigenten, danserne ikke følger musikken, og udtrykket bliver forvirret, hvis musikerne og danseparrene ikke kan enes om en fortolkning. Det gælder ikke for gudstjenesten og derfor ender analogien med at falde sammen. I gudstjenesten forsamles alverdens fortolkninger af hvad ét-slaget i gudstjenesten er. Men langt hen ad vejen er det ikke afgørende, hvor den enkelte lægger sit ét-slag, så længe man villigt kaster sig ind i gudstjenestens valsende bevægelse og følger med gennem trekantens tre hjørner, teologi og klogskab, mytologi og skønhed, ritual og medleven. Religionshistorisk er der en udvikling fra medleven over mytologi til klogskab, men i levet religion i dag – og i enhver religion som har livet kært – er det afgørende den konstante bevægelse mellem de tre dele med ritual og medleven som det vægtede ét-slag, hvorudaf alt andet flyder.

En polka er også en slags dans

Jeg har fra mine tidlige studieår nydt at bevæge mig i Hans Jørgens religionshistoriske hvirvelstrøm. Selvom den har gjort mig både rundtosset og forvirret, har den, efterhånden som jeg lærte trinene lidt at kende og kunne holde blikket fæstnet mod horisonten, mere end noget andet givet mig en forståelse af gudstjenesten som del af grundlæggende religionshistorisk og religionsfænomenologisk dynamik.

Selv er jeg mest tilbøjelig til at tælle i to: symbol og magi, stadfæstelse og virkningsfuldhed, sprog og krop (Johansen 2013; 2009). Mit billede af gudstjenesten er derfor nærmere dialogisk, hvor de to elementer hele tiden mødes, udfordrer og supplerer hinanden frem for en glidende, kontinuerlig bevægelse gennem trekantens tre hjørner. Analogien med valsen falder derfor i sidste ende ikke ud til min fordel – og derfor skal man, som Hans Jørgen ofte har belært mig om, passe på med analogier for de ender tit med at føre alt for vidt. Hvis Hans Jørgens tredelte gudstjenesteforståelse er at ligne med trefjerdedelstakten i vals og den religionshistoriske hvirvelstrøm med wienervals danset i strålende kjoler og pletfri pingviner i Wiens imponerende saloner; ja, så må min todelte gudstjenesteforståelse været at ligne med tofjerdedelstakten i en polka. Folkelig, let tilgængelig, hoppende henover gulvet i folkedragt – men det er vel også en slags dans.

LITTERATUR

Baunvig, Katrine Frøkjær & Kirstine Helboe Johansen
2014 “Gudstjeneste og erkendelse – en Donaldsk analyse af gudstjenester og deres deltagere”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77 (4), 297-316.
<https://doi.org/10.7146/dtt.v77i4.105727>

¹ Dette har undertegnede og Katrine Frøkjær Baunvig udfoldet nærmere i artiklen “Gudstjeneste og erkendelse – en Donaldsk analyse af gudstjenester og deres deltagere” i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77 (2014).

Johansen, Kirstine Helboe

2009 *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmissen mellem magi og symbol*, Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.

2013 "Højmesse – mellem stadfæstelse og virkningsfuldhed", in: Kirstine Helboe Johansen & Jette Bendixen Rønkilde, eds., *En gudstjeneste – mange perspektiver*, Forlaget Anis, 63-89.

Lundager Jensen, Hans J.

1996 "Teologi, Mytologi, Ritual - Gudstjenestens tre niveauer", *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 1, 53-63.

2021 "Gudstjenesten i tre udgaver – Begejstring [Medleven], Skønhed og Klogskab", upubliceret foredrag afholdt ved liturgiarbejdets online midtvejskonference den 16. januar 2021.

<https://www.folkekirken.dk/aktuelt/video/videoer/oplg-af-professor-hans-jrgen-lundager-jensen> (11.03.2021)

*Kirstine Helboe Johansen, lektor i praktisk teologi, ph.d.
Afdeling for Teologi, Aarhus Universitet*

Religionsvidenskabsstudiet er en gymnasielæreruddannelse

Om den lundagerske fagforståelse og religionsundervisningen i Holland

MARKUS ALTENA DAVIDSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses Hans Jørgen Lundager Jensen's view of the relationship between the study of religion as an academic discipline and religious education in Danish high schools. For Hans Jørgen, the societal relevance of our discipline lies in the education of high school teachers who can communicate solid knowledge of the world's religions and challenge stereotypes and prejudices. Hans Jørgen's ideas on the study of religion as academic teacher training were formed during his own studies in the 1970s of what was then called the Study of Christianity (kristendomskundskab), but they are equally relevant today. His views have inspired the author of the present article in his work on improving religious education in the Netherlands.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen udfolder det syn på forholdet mellem religionsvidenskab og religionsundervisning, som har præget Hans Jørgen Lundager Jensens virke som underviser, formidler og studieleder. For Hans Jørgen viser religionsvidenskabens samfundsrelevans sig i uddannelsen af gymnasielærere, der kan formidle et bredt kendskab til religion til unge mennesker og vise dem, at religion ikke er så tosset endda. Hans Jørgens syn på religionsvidenskabsstudiet som en gymnasielæreruddannelse blev formet i hans egen studietid på kristendomskundskab i 1970'erne, men det er lige så aktuelt i dag som dengang. Hans ideer har inspireret nærværende artikels forfatter i arbejdet med et styrke religionsundervisningen i Holland.*

KEY-WORDS: *Religious education; Study of Christianity (kristendomskundskab); secondary education; Roy Rappaport*

Hans Jørgen Lundager Jensen har på mange måder været et akademisk forbillede for mig. Under min studietid nød jeg hans inspirerende undervisning – dramatiseringen af felttogene med Arken i israelitisk religion og den engagerede gennemgang af Durkheim og Rappaport i forskningshistorie. Især fascinationen af Rappaport smittede. Mit første spæde conferenceoplæg holdt jeg om Rappaport på det 13. *Symposium der Studierenden der Religionswissenschaft* i Marburg, og der mødte jeg en dejlig hollandsk religionsvidenskabsstudie fra Nijmegen, Judit, som jeg senere blev gift med. Der kan man bare se, hvad begejstring for Rappaport kan føre til! Hans Jørgen og jeg sad også en tid sammen i studienævnet – han som formand og jeg som næstformand. Vi arbejdede sammen med daværende dekan for Det Teologiske Fakultet, Carsten Riis, omkring den nye studieordning og debatterede med hinanden i det netop oprettede studentermagasin *Figenbladet*.

I samarbejdet med Hans Jørgen blev jeg gradvist bevidst om den forståelse af religionsvidenskab som fag og uddannelse, som gennemsyrede hans arbejde – hvad enten det var som underviser, forsker, formidler eller studieleder. Et par centrale elementer i denne 'lundagerske fagforståelse', som jeg vil udfolde i det følgende, er, at religionsvidenskabsstudiet først og fremmest må betragtes som en gymnasielæreruddannelse, og at både universitetets religionsvidenskab og gymnasiets religionsfag må finde en balance mellem kritisk at anskue religion udefra og empatisk at udvikle en forståelse for det religiøse perspektiv. Jeg runder artiklen af med en diskussion af, hvordan den lundagerske fagforståelse har inspireret mit eget arbejde med at styrke religionsundervisningen i Holland.

Den lundagerske fagforståelse og gymnasieskolens religionsfag

Hans Jørgens syn på forholdet mellem religionsvidenskab og gymnasiets religionsfag blev formet under hans egen studietid på kristendomskundskab i anden halvdel af 1970'erne. Dengang var det Institut for Kristendomskundskab, der uddannede religionslærere til gymnasiet, og for at understrege dets karakter af gymnasielæreruddannelse ændrede studiet på kristendomskundskab i 1980 ligefrem navn til religion. I anledning af 10-årsjubilæet for oprettelsen af Institut for Kristendomskundskab redigerede Hans Jørgen sammen med Erik Nørr antologien *Religion på universitetet*, og i sit eget bidrag vovede han følgende spådom:

Der er ingen tvivl om, hvad der bliver firsernes tema. Med de reformer, man planlægger for hele gymnasie- og HF-sektoren, står religion særdeles yderligt. KK kommer altså ikke uden om at tage "pædagogikken" op – men nu er det ikke nye undervisningsprogrammer, materialsamlinger og let forståelige introduktionshæfter, det gælder. Faget må gå ind i en helt anden og meget mere krævende debat om humanioras nødvendighed i almindelighed og religions i særdeleshed. Det er en debat, der omfatter tre lige vigtige og sammenhængende problematikker: det undervisningspolitiske (hvilke kræfter vil skære ned på humaniora i undervisningssystemet og i hvis interesse?), det didaktiske (hvad vil vi med religionsundervisningen, hvad vil vi lære fra os?) og det faglige (hvad vil vi lære os selv?) (Lundager Jensen 1981, 110-111).

At debatten om humaniora og religions nødvendighed blev afgørende i 1980'erne, fik Hans Jørgen ret i, og da institutterne for kristendomskundskab og religionshistorie i 1990 blev sammenlagt til Institut for Religionsvidenskab, og religionsvidenskab blev den nye gymnasielæreruddannelse, fortsatte Hans Jørgen med at gennemtænke religionsvidenskabsuddannelsen forhold til gymnasieskolen. Det gjaldt ikke mindst i hans tid som studieleder fra 2001 til 2006. I arbejdet med 2005-studieordningen stod gymnasieskolens behov centralt, kvote-2-ansøgere, der på lærerseminariet var blevet vakt af kristendomskundskabsfaget og nu ønskede at skifte til religionsvidenskab for at blive gymnasielærere, fik adgang til studiet uden videre, og vi studerende blev opfordret til at se os selv som gymnasielærere in spe og til at være stolte af det. De fleste af mine studiekammerater fra dengang er nu religionslærere på hf eller i gymnasiet. Det er takket været Hans Jørgens begejstrede undervisning og formidling af Rappaport, Descola og Sloterdijk i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* og andetsteds, at religionslærere i hele Jylland underviser deres elever i USPer, ontologier og aksetidens udstigere.

Hans Jørgen slog ikke blot fast – uddannelsespolitisk – at religionsvidenskab (og humaniora i almindelighed) er nødvendige for samfundet i kraft af uddannelsen af gymnasielærere. I hans undervisning og formidling anes også et svar på det didaktiske spørgsmål, hvad målet for religionsfaget bør være. Hvad angår indholdet, skal religionsfaget formidle et bredt kendskab til religion som kultur- og samfundsfænomen. Alle religioner kan i princippet tages op: nutidige og historiske, små og store. Desuden må faget gerne formidle en forståelse for, hvad religion som sådan er for en størrelse, og her har Hans Jørgen udviklet en religionsforståelse, som på religionsvidenskabelig vis er forankret i Durkheim og Rappaports religionsteorier, men som samtidig peger bagud mod kristendomskundskab og videre mod Grundtvig. Kernen i den grundtvigiansk-durkheimiansk-rappaportiansk-lundagerske religionsforståelse er, at religion ikke er tosset og tilbagestående, men faktisk har noget at byde på også for moderne mennesker. Som "Sankt Roy" (Lundager Jensen 2003, 75) formulerer det: ritual og religion er forudsætninger for selve menneskeheden. Religion sikrer sammenhængskraft i samfundet og giver livet dybde og mening for den enkelte. Sekularisme går imod selve kulturens og samfundets væsen, men ureflekteret fundamentalisme er uegentlig religion og går heller ikke an.

For en dansk læser, der er vant til at betragte de humanistiske universitetsuddannelser som gymnasielæreruddannelser, lyder alt dette måske ikke særligt opsigtsvækkende. Men fra min udkigspost i Holland, hvor jeg siden 2009 har været ansat ved afdelingen for religionsvidenskab ved Leiden Universitet, kan jeg meddele, at en tæt alliance mellem universitet og gymnasium langt fra er givet. Her er traditionen for at betragte de humanistiske universitetsstudier som gymnasielæreruddannelser gået tabt, og de fleste af mine kolleger anser det for under deres stand at formidle til gym-

nasielærere og andet godtfolk. På grund af denne hovskisnovskiholdning har humaniora i Holland bragt sig selv netop i den relevans- og legitimationskrise, som Hans Jørgen i 1981 advarede imod.¹

Den lundagerske fagforståelse og religionsundervisningen i Holland

De seneste år har jeg arbejdet med at styrke religionsundervisningen i Holland. Det er noget af en udfordring, for af historiske grunde er religionsundervisningen i Holland indrettet ganske anderledes end i Danmark. Artikel 23 i den hollandske grundlov garanterer forældres ret til at oprette egne friskoler på blandt andet religiøst grundlag, og omkring 70 % af alle grundskoler (4-11 år) og gymnasier (12-15/16/17 år alt efter type) har stadig en konfessionel signatur.² Også seminarierne og universiteternes religionslæreruddannelser bærer præg af en konfessionel arv. En del uddannelser har holdt fast i en decideret forkyndende undervisningsmodel, men siden 1990 har flere protestantiske læreruddannelser bekendt sig til en verdensreligionsmodel, mens mange katolske læreruddannelser ændrede fagets navn til 'livsanskuelse' (*levensbeschouwing*) og gjorde det til undervisningens mål at hjælpe eleverne med at udvikle deres personlige livsanskuelse. Den forkyndende model, verdensreligionsmodellen og livsanskuelsemodellen har kunnet udvikle sig parallelt, fordi det hollandske undervisningsministerium fører en passiv politik over for religionsfaget. Religionsfaget er ikke obligatorisk (og findes stort set ikke på de offentlige skoler), ministeriet udarbejder ingen læreplaner for faget, og som det eneste fag i skolen er religionsfaget undtaget kravet om, at lærerne skal have indholdsmæssigt kendskab til fagets stofområde. Læs lige den sætning igen.

Det er op ad bakke, men jeg har fundet inspiration i den lundagerske fagforståelse. Mest grundlæggende har jeg som Hans Jørgen insisteret på, at religionsvidenskabsstudiet også i Holland bør have som mål at uddanne gymnasielærere, dels for at tjene samfundet, men også af egeninteresse – for at sikre jobperspektiv og større optag. I 2017 oprettede jeg sammen med en gruppe for sagen vakte arbejdsgruppen Religionsvidenskab og undervisning under Det Hollandske Selskab for Religionsvidenskab (*Nederlands Genootschap voor Godsdienstwetenschap*), og samtidig spillede jeg en birolle i oprettelsen af Ekspertisecentrum for livsanskuelse og religion i ungdomsuddannelserne (*Expertisecentrum levensbeschouwing en religie in het voortgezet onderwijs*; LERVO). Religionslærerforeningen, profilorganisationerne for henholdsvis de kristne og de offentlige gymnasier samt alle universiteter og seminarier, der uddanner religionslærere (i alt 17 styk!), er partnere i LERVO. De seneste år har Leiden Universitet udlånt mig til

¹ Jeg har andetsteds redegjort i detaljer for den hollandske religionsvidenskabs selvforskyldte krise. Som ondets rod pegede jeg på det tredobbelte fravær af (1) en formidlingstradition, (2) et tæt samarbejde med gymnasieskolen og (3) en selvforståelse som selvstændig disciplin. Jeg foreslog også de nordiske lande og i særdeleshed Danmark som forbilleder. Se Davidsen (2020a).

² I diskussionen af religionsundervisningen i Holland anvender jeg for overskuelighedens skyld begrebet gymnasium for hele raden af ungdomsuddannelser, fra hvad der svarer til gymnasium til teknisk skole i Danmark.

LERVO godt en halv dag om ugen for at lede en arbejdsgruppe af lærere og fagdidaktikere, der arbejder for at udvikle en vejledende læreplan for fagområdet 'livsanskelse og religion', som kan benyttes på alle gymnasier, både de konfessionelle og de offentlige (Davidsen 2020b). Som kronen på værket lancerede vi i Leiden i 2020 en ny kandidatuddannelse rettet specifikt mod gymnasielærergerningen – den første i Holland på religionsvidenskabeligt frem for teologisk grundlag.

I Danmark og internationalt har især Tim Jensen med stor ihærdighed slået til lyd for en religionsvidenskabeligt baseret religionsundervisning (Jensen 2017), men jeg deler Hans Jørgens bredere forståelse af, hvad religionsvidenskab er, og hvad religionsvidenskabeligt baseret religionsundervisning kan indebære. Selvfølgelig skal eleverne lære om et antal religioners historie, myter, ritualer og etik, og de skal lære, at fx skriftløse folks religioner, antikke religioner og moderne, ikke-institutionel spiritualitet fungerer anderledes end de såkaldte verdensreligioner. Eleverne skal også lære at analysere kritisk og at sammenligne, samt opnå indsigt i processer som radikalisering og sekularisering. De skal med andre ord lære at arbejde med religion fra et distanceret eller objektivt perspektiv (jvf. Davidsen 2020c). Det er Tim Jensen, Hans Jørgen og jeg rørende enige om. Men jeg mener, at det er fuldt foreneligt med religionsvidenskabens væsen *også* at give plads til et mere engageret eller subjektivt perspektiv. Viden om, hvordan det *føles* at tilhøre forskellige religioner, hører også naturligt til religionsfagets stofområde. Hvad er danske eller hollandske muslimer fx stolte af ved deres religion, hvad synes de er vigtigt, hvad er vanskeligt? Hvad angår færdigheder i arbejdet med religiøse tekster, kan den analytisk-kritiske metode fint suppleres med en hermeneutisk tilgang, der sigter på at give eleverne indsigt i, hvordan religiøse tekster faktisk fortolkes og bruges. Det handler her ikke om at teologisere undervisningen, men om at supplere Tim Jensens historisk-kritiske tyngdepunkt med et antropologisk perspektiv, som den rappaportiansk-lundagerske religionsforståelse har bedre blik for. Endelig gør det vel ikke noget, at undervisningen stimuler eleverne til at udvikle en holdning til det behandlede stof – både hvad angår samfundet (kan religiøst begrundet vaccinationsmodstand tolereres?) og hvad angår deres egen overbevisning.

Hans Jørgen udpegede for 40 år siden "pædagogikken" som firsernes store tema og forudså debatter om religionsfagets mål og indhold og om relevansen af religionsforskningen specifikt og humaniora generelt. Den forudsigelse holdt stik – og mere til. Disse debatter kører endnu for fuldt drøn. I Danmark, Holland og en række andre lande diskuteres for eksempel livligt om religionsundervisningen kan bidrage til gensidig tolerance mellem befolkningsgrupper med forskellige livsanskuelser og dermed fremme solidaritet og medborgerskab. Medborgerskabsdiskursen understreger religionsfaget og religionsforskningens samfundsrelevans, men kan have en tendens til snævert at fokusere på at håndtere akutte samfundsproblemer. Så vidt jeg kan se, ligger religionsforskningens samfundsrelevans i det bredere opdrag at formidle gedigen viden om religion og religioner. Som Hans Jørgen har udtrykt det, er problemet med religionsvidenskab de fleste steder uden for Aarhus (og problemet med humaniora generelt) – at den kun interesserer sig for "køn og magt", og derfor begrænser sig til

udadvendt og problempåpegende ideologikritik (islam er en voldelig/kvindeundertrykkende religion) samt indadvendt og navlebeskuende ideologikritik (hvis man hævder, at islam er en voldelig/kvindeundertrykkende religion, er det bare udtryk for ens egen hvidhed). Religionsvidenskaben må interessere sig for religion i egen ret og pirre offentlighedens interesse i religion bredt forstået. Heldigvis lykkes det over al måde i Danmark, hvor fx *Weekendavisen* hver uge bringer saglige artikler, kronikker og boganmeldelser om religion – i skarp kontrast med Holland, hvor det kun er folk som selv er religiøse, der interesserer sig for religion og da kun ud fra deres egen religions perspektiv. Hans Jørgen har været bannerfører for den stærke danske tradition for religionsvidenskabelig formidling. Vi kan ære ham ved at føre traditionen videre.

LITTERATUR

Dauidsen, Markus Altena

2020a “Theo van Baaren’s Systematic Science of Religion Revisited: The Current Crisis in Dutch Study of Religion and a Way Out”, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 74 (3), 213-241.

<https://doi.org/10.5117/NTT2020.3.002.ALTE>

2020b “Voorstel basiscurriculum Levensbeschouwing en Religie”, *Narhex: Tijdschrift voor levensbeschouwing en educatie* 20 (4), 15-26.

2020c “Religiewetenschappelijke vakdidactiek”, in: Monique van Dijk-Groeneboer et al., eds., *Handboek Vakdidactiek Levensbeschouwing & Religie: Leren leven vanuit je wortels*, Expertisecentrum LERVO, 288-299.

<https://expertisecentrumlervo.nl/wp-content/uploads/2020/02/Digitale-versie-Handboek-Vakdidactiek-Levensbeschouwing-Religie.pdf>.

Jensen, Tim

2017 “RS-Based RE: Uphill, Uphill, Uphill”, in: Steffen Fürhdning, ed., *Working Papers from Hannover*, Brill, 199-231. https://doi.org/10.1163/9789004347878_011

Lundager Jensen, Hans J.

1981 “KK i anden halvdel af halvferdserne: Elvis, Fallos og kampen for et instituts identitet”, in: idem. & Erik Nørr, eds., *Religion på universitetet*, i serien *Religionspædagogiske Skrifter* 2, Aros Forlag, 106-111.

2003 “Roy Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 371-377. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i43.1901>

Markus Altena Dauidsen, lektor i religionssociologi, ph.d.
Leiden University Centre for the Study of Religion, Leiden Universitet



Hans Jørgen Lundager Jensen og Markus Altena Davidsen i januar 2005. Billedet stammer fra et dobbeltinterview i universitetsavisen *Campus* i anledning af indførelsen af den nye universitetslov af 2003.

Om marionetdukker og andre sælsomme ting

ARMIN W. GEERTZ

ENGLISH ABSTRACT: *The hypothesis of this article is that religious rituals and other people's social behavior influence our body and nervous system. Especially rituals and colorful ceremonies can result in attunement with the group and in attaining certain emotional and mental states (excitement, meaningfulness, fear or anxiety). They manipulate quite simply our somatic and mental states and thus allow others access to our inner worlds. These insights closely resemble Émile Durkheim's ideas about sociality, effervescence and electricity. Today there is enough evidence in social cognitive neuroscience, neurosociology and social psychology on the interactions between our nervous system, brain, body, senses, neurochemistry, social contexts and culture to show that Durkheim was far ahead of his time. Through an analysis of two examples for the Hopi Indian marionet puppet ceremonies, I will demonstrate that Durkheim was right.*

DANSK RESUMÉ: *Denne artikel bygger på en hypotese om, at religiøse ritualer og andres sociale adfærd påvirker vore kropslige og nervesystemer. Især ritualer og farverige ceremonier kan føre til samklang/samstemmighed ('attunement') med gruppen og til at opnå bestemte følelsesmæssige og mentale tilstande (opstemthed, meningsfuldhed, frygt eller angst). De manipulerer vore somatiske og mentale tilstande som derved giver andre adgang til vore indre verdener. Disse iagttagelser minder meget om Émile Durkheims ideer om socialitet, effervescens og elektricitet. Der er i dag mange beviser inden for både socialkognitiv neurovidenskab, neurosociologi og socialpsykologi om interaktionen mellem vores nervesystem, hjerne, kroppen, sanserne, neurokemien, sociale sammenhænge og kulturen at vi nu kan fastslå at Durkheim var langt forud for sin tid. Gennem en analyse af to eksempler fra hopi-indianernes marionetdukke-ceremonier forsøges demonstreret at Durkheim havde ret.*

KEY-WORDS: *Hopi Indians; marionet puppets; Durkheim; electricity; cognition; social psychology; social cognitive neuroscience; psychology of religion; cognitive studies of religion; history of religion*

Jeg havde i sin tid, som nyudklækket universitetslærer, fornøjelsen af at være hovedfagsvejleder for Hans Jørgen Lundager Jensen. Vi fordybede os dengang i babylonsk kosmologi. Selvom vi stod i hver vores lejr (dem fra Kristendomskundskab i hovedbygningen og dem fra Religionshistorie på Paludan Müllers Vej) slog vi alligevel pjalterne sammen og grundlagde – på Hans Jørgens opfordring – *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* sammen med Per Bilde (Bilde, Geertz & Jensen 1982). Det er kun blevet mere kreativt siden. Fra mytologi til evolution, ontologier, processioner, kirkekunst og Anden Verdenskrig, har jeg fulgt Hans Jørgens interesser og hægtet mig på hans hæsblæsende gennempløjning af Durkheim, Dúmezil, Lévi-Strauss, Girard, Rappaport, Descola, Bellah og Sloterdijk. Jeg får sved på panden bare at tænke på det.

Jeg har haft lærde diskussioner med ham om komododrager (i øvrigt sammen med Carsten Riis) og én af urtidsforældrene til landgående dyr Tiktaalik.¹ Jeg har nydt Hans Jørgens underfundige kend-din-by-fortælling om Lübeck og hans underholdende analyse af Aarhus Domkirkes altertavle. Uanset hvad det drejer sig om – hans perle af en disputats, spændende artikler i *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, underholdende foredrag i faglige seminarer eller blot tørt humoristiske redegørelser ved lærermøder – er jeg altid gået derfra oplyst, inspireret og i godt humør.

I det følgende vil jeg komme ind på én af Hans Jørgens og mine interesser, nemlig nordamerikanske indianerne.

For længe siden...

For længe siden, lang tid før vore studerende blev født og længe før den postmoderne, postkoloniale, material-space-ontology-cognition-and-what-not-vendinger, ankom jeg i august 1978 sammen med min lille familie (Rita og vore to ældste børn Njal på 4 år og Astrid på 4 måneder) til Hopi Indian Reservation i den nordøstlige Arizona på kanten af Painted Desert, ikke så langt fra Grand Canyon. Jeg var en totalt uerfaren feltarbejder, men jeg havde læst alt om hopi-indianerne, som jeg kunne få fat i. Jeg havde ingen hypotese, ingen store teorier, ingen særlig interview-teknik. Mit eneste mål var at finde ud af, hvordan hopierne trivedes med deres religion i det moderne USA og – ikke mindst – at lave båndoptagelser af fortællinger, bønner, sange, drømme, beskrivelser, refleksioner og diskussioner på hopi-sproget. Sidstnævnte var en religionshistorikers højeste mål, men det var i dette tilfælde indlysende nødvendigt, fordi tidligere etnografer og lingvister, som havde lavet feltarbejde hos hopierne, havde været elendige til at udgive tekster på hopi-sproget.

¹ Det er en fascinerende historie om denne landgående fisk, hvis fossiler blev fundet på Ellesmere Øen i det arktiske inuit Nunavut-Territorium i den nordlige Canada. Fossilen blev navngivet af inuktitut-folket. Tiktaalik betyder "stor ferskvandsfisk". Se Shubin 2008.

Hvis jeg var dukket op på reservatet uden familie, ville hopierne sikkert havde smidt mig ud igen. Men vi faldt hurtigt til i landsbyen Hotevilla og ikke mindst pga. min familie blev vi accepteret (dog ikke uden problemer og konflikter – men det er en anden historie). Efter en del famlen med interview-teknikken begyndte tingene at køre, men uden det helt store gennembrud. Jeg mødte tilfældigvis to erfarne feltarbejdere, lingvisten Ekkehart Malotki, som kunne hopi-sproget og tillod at jeg kunne arbejde sammen med hans sproglige assistenter og informanter, og religionshistorikeren Karl Luckert, som havde udført feltarbejde hos hopiernes naboer, navaho-indianerne. Omkring vintersolhverv fik jeg adgang til det hemmelige broderskab, Kwaakwant, som accepterede mit projekt. Det går imidlertid for vidt at udfolde i detaljer her.² For det jeg gerne vil fortælle om, er, hvordan rituelle processionser og ceremonier fungerer hos hopierne og hvordan selv kritiske vesterlændinge, som Rita og jeg, blev påvirket i vor grundvold af denne sociale sammenhæng. Vores oplevelser gav rigeligt stof til eftertanke og jeg grubler stadigvæk over dem. Mødet med levende, varme, leende, både venlige og fjendtlige mennesker i et intimt pueblo-landsbysamfund på en høj mesa midt i en ørken ændrede mit syn på religion på afgørende vis og drev mig til socialkonstruktivisme. Min undren over hopiernes adfærd drev mig videre til socialpsykologi og årene efter til kognitionsvidenskab og neuropsykologi. Min hypotese blev, at religiøse ritualer og andres sociale adfærd påvirker vore kropslige og neurale systemer. Især ritualer og sansemættede ceremonier kan føre til samklang/samstemmighed ('attunement') med gruppen og til at opnå bestemte følelsesmæssige og mentale tilstande (opstemthed, meningsfuldhed, frygt eller angst). De manipulerer simpelthen med vore somatiske og mentale tilstande, som derved giver andre adgang til vore indre verdener. Rituelle fester og ceremonier bruger såkaldte 'driving-teknikker' (dans, sang, klappen, krospositorer, larm, lys, mørke og hvad ved jeg). Vi har med andre ord nervesystemer, som gør det let at påvirke hinanden.³

Durkheim og elektricitet

Disse iagttagelser minder meget om Émile Durkheims ideer om socialitet, efferveszens og elektricitet.⁴ Sociolog Andrew McKinnon advarer os mod at tage Durkheims ideer om elektricitet bogstaveligt (McKinnon 2014). Men jeg synes der er gode grunde til at tage hans ideer både metaforisk og bogstaveligt, ligesom Durkheim selv gjorde. Der er i dag mange beviser inden for både socialkognitiv neurovidenskab,⁵ neurosociologi⁶

² Se i stedet Geertz 1987; 1996; Munk 2013.

³ Se Andersen et al. 2014; Andersen et al. 2019; Deeley 2004; Fischer et al. 2013; Fischer & Xygalatas 2014; Geertz 2010, 2013, 2018; Konvalinka et al. 2011; Reddish, Bulbulia, & Fischer 2013.

⁴ For oversigter over Durkheims arbejde, se Alexander & Smith 2005; Lukes 1973; Maryanski 2018; Whitehouse 2013. Se Hans Jørgens spændende publikationer om Durkheim (Lundager Jensen 2005a; 2005b; 2008; 2011) og Katrine Baunvigs arbejde (Baunvig 2015).

⁵ Adolphs 2003; Cacioppo et al. 2002; Cacioppo & Berntson 2005; C. D. Frith 2008; C. Frith & Frith 2010; U. Frith & C. Frith 2010.

⁶ Franks 2010; Franks & Turner 2013.

og socialpsykologi om interaktionen mellem vore nervesystemer, hjernen, kroppen, sanserne, neurokemien, sociale sammenhænge og kulturen at vi nu kan se at Durkheim var langt forud for sin tid.

Durkheim var ikke den eneste som var inspireret af elektricitet. Flere af hans samtid, som Robertson Smith, Hubert og Mauss og James, havde også inddraget elektricitet i deres teorier. Man opfattede videnskaben om elektriciteten som den længe ventede førende videnskab. Som Coleman påpeger:

Energy, vital forces and automatic communication, whether discovered in frogs or postulated as the primitive human condition, seemed thus to promise a new unification of the natural with the human sciences, a veritable electrical monism in which mathematical physics, as queen of all sciences, would govern inquiry into the human being as a biological organism, including his or her thought processes and development as a species (Coleman 2019, 48).⁷

Det var Robertson Smith, inspireret af denne eksperimentelle, materialistiske videnskab som så en forbindelse mellem religion, kult og elektricitetslignende, åndelige kræfter (Coleman 2019, 48). Durkheim blev inspireret af Robertson Smiths teori. I hans diskussion af det totemiske princip i *Formes élémentaires de la vie religieuse* af 1912 (Durkheim 1912), taler han om menneskets erkendelse af usynlige, anonyme kræfter som tager form i totemdyret eller -planten og som er disse tings essens. Følgende citat (her i Karen Fields oversættelse) demonstrerer kernen i Durkheims tænkning. Det totemiske princip, siger han, er både fysisk og moralsk:

When I speak of these principles as forces, I do not use the word in a metaphorical sense; they behave like real forces. In a sense, they are even physical forces that bring about physical effects mechanically. Does an individual come into contact with them without having taken proper precautions? He receives a shock that has been compared with the effect of an electrical charge. ... And in addition to their physical nature, they have a moral nature. ... All the beings that participate in the same totemic principle consider themselves, by that very fact, to be morally bound to one another; they have definite obligations of assistance, vengeance, and so on, toward each other, and it is these that constitute kinship. Thus, the totemic principle is at once a physical force and a moral power, and we will see that it is easily transformed into divinity proper (Durkheim 1995, 192).

Durkheim hævder at samfundets greb om individets bevidsthed hænger sammen med respekt for dets moralske autoritet. Respekt er en psykisk energi som får os til at handle på den ene eller den måde. Det er et mentalt tryk, som er intenst. Denne intensitet, kalder Durkheim 'l'ascendant moral', dvs. moralens indflydelse (Durkheim 1995, 209; 1912, 297). Når individer resonerer med fælles repræsentationer, får disse repræsentationer en stærk indflydelse på individets bevidsthed. Som han skrev: "It is society that speaks through the mouths of those who affirm them in our presence; it is society that

⁷ Tak til Hans Jørgen som gjorde mig opmærksom på Coleman og McKinnon.

we hear when we hear them” – i lighed med den senere George Herbert Meads ‘generaliserede anden’ (Mead 1943, 156),⁸ som er den indre stemme. En fælles repræsentations magt over individet, siger Durkheim, opnås: “...not by the reality or threat of coercion but by the radiation of the mental energy it contains. The hallmark of moral authority is that its psychic properties alone give it power” (Durkheim 1995, 210).

Socialtryk er en central del af sociale fænomener og mærkes af individet gennem mentale kanaler (Durkheim 1995, 211). Den kan virke befriende og opløftende på individet ikke mindst når man samles. Når man samles i grupper, kan kræfterne blive så store at de kammer over og spreder sig (man kan ane en hydraulisk metafor i Durkheims formuleringer her) og alle bliver større end sig selv. Det skaber effervescent (Durkheim 1995, 212-213). Det er ligesom elektricitet som spreder sig gennem gruppen (Durkheim 1995, 217). Denne effekt opstår naturligvis i rituelle sammenhænge, men ikke kun dér. Durkheim skelner i øvrigt mellem ‘kollektiv effervescence’, som den følelsesmæssige opbrusning, og ‘dynamgénique’ (det dynamogéniske), som den identitetsskabende virkning af ritualerne og de medfølgende religiøse ideer.⁹

Det kan måske virke lidt abstrakt og – ja – mystisk. Men Durkheims elektriske socialitet kan måske bedre forstås med eksemplet på gruppepres. Hvor mange af os har ikke været underkastet gruppepres? Det føles som et psykisk, socialt og fysisk pres. Ligesom med skyld og skam kan gruppens holdninger om dette og hint drive os langt ude, som enhver teenager ved. Ord og sladder er ét af midlerne,¹⁰ men sandelig også ansigtsudtryk og kropslige signaler kan gøre det. Den psykiske energi har konkrete, fysiske virkninger på vores sanser, hjertefunktioner, fordøjelsessystem, hormonelle balance og neurokemiske signaler. Signalerne flyder gennem kroppen i en elektro-kemisk strøm.¹¹ Den påvirker vor personlige identitet og vort selvværd. Vi er på godt og ondt forbundet med hinanden gennem nervesystemet og den sociale og kulturelle kollektive bevidsthed.

Neurologerne Gerald M. Edelman og Giulio Tononi argumenterer for at individets dynamiske kerne, dvs. følelsen af et subjektivt selv (som filosoffer også kalder *qualia*, altså følelsen af en oplevelse) opnår fostret og det nyfødte barn gennem proprioceptive, kinestetiske og autonome systemer koncentreret i hjernestammen (Edelman & Tononi 2000, 157). Senere i barnets liv udvikles en højere bevidsthed:

Once higher-order consciousness begins to emerge, a self can be constructed from social and affective relationships. This self (entailing the development of a self-conscious agent, a subject) goes far beyond the biologically based individuality of an animal with primary

⁸ Se min applikation af Meads tænkning på hopiernes rituelle adfærd (Geertz 2004a). Jeg skrev dengang at jeg ikke var durkheimianer, men efter mange års refleksioner og under inspiration af Hans Jørgen, er jeg blevet klogere.

⁹ Se Baunvigs diskussion heraf (med Durkheim-referencer) i sin analyse af Émile Zolas roman *Valfartsstedet* (Baunvig 2017, 160ff).

¹⁰ Se litteratur om dette kraftfulde instrument: Bergmann 1993; Giardini & Wittek 2019; Dunbar 1996; Geertz 2004b; 2008; 2011; Goodman & Ben-Ze’ev 1994; McAndrew 2019; Ochs & Capps 1996; Rosnow & Fine 1976.

¹¹ Se Baumgartner et al. 2009; Brennan 1997; Chang et al. 2011; Ličen et al. 2016; Spitzer et al. 2007. Brennan har udviklet en teori om socialitetens fysikalitet (Brennan 1992, 1993, 1997).

consciousness. The emergence of the self leads to a refinement of phenomenological experience, tying feelings to thoughts, to culture, and to beliefs (Edelman & Tononi 2000, 193).

Selvet bliver kontinuerlig udviklet gennem livet i social interaktion. Psykologerne giver dette selv forskellige navne som det 'narrative selv' eller det 'transaktionelle selv'. Pointen er, at selvbevidsthed beror på interaktion med andre – den opstår og skærpes gennem samtaler med andre og i kraft af indsigt i andres selvforståelser.¹² Gennem denne proces får vi adgang til hinandens indre verdener. Bagved det hele flyder – for det meste ubemærket – den elektrokemiske strøm.

Rituelle marionetdukker

Jeg havde allerede helt eller delvist overværet flere store ceremonier – kvindernes høstceremonier i oktober, mændenes indvielsesceremoni i november, solhvervsceremonien i december, samt den ekstrem vigtige forårsceremoni Powamuya i februar. Det var under en sådan Powamuya-ceremoni, hvor børn indvies i den maskerede Katsinakult, at jeg første gang hørte om de marionetdukker, som jeg lod mig fortælle ville opføre en gentagelse af Powamuya-ceremonien til marts.¹³ Jeg kendte meget lidt til disse dukker. Der var ikke meget om dem i den etnografiske litteratur. De, der var, indeholdt kun kursoriske beskrivelser af dukkerne og de ritualer, de indgik i. Der var ingenting om deres roller, funktioner, myter, sange, ej heller de komplicerede sociale relationer, hvori de indgår. I litteraturen var de bare dukker: færdig med fyrrer! Det som jeg helt tilfældigt var ramlet ind i, var ikke mindre end et hidtil ubeskrevet univers af religiøse forestillinger, som ville være guf for alle senere forskningsvendinger, ikke mindst den kognitive.

Til min store overraskelse viste det sig at min vært-familie ejede tre sådanne dukker, en dreng, som hedder Koyemsihoya ('den lille Kooyemsi[-klovn]') og to piger (Sa'lakwmanawyat, 'de små Sa'lako piger'). De var både agtet og frygtet i landsbyen. Folk valfartede til klanens hovedhus for at bede om frugtbarhed, beskyttelse mod uheld og helbredelse fra dukkerne. De blev helt klart opfattet som levende væsener. Man fortalte, at man kunne høre dukkerne græde, grine og lave fis og ballade i huset. Min vært-familie fortalte, at dukkerne blev inviteret til at spise med familien frem for at modtage madofre (selvom dukkerne forblev skjult i husets inderste rum). Flere børn i familien opfattes som 'født af dem', fordi de havde fået særlige evner. De kunne fx se ind i fremtiden eller helbrede andre. Dukkerne blev opfattet af børnene som deres storesøstre og -bror.

Dukkerne blev rituelt 'født' ved at klanens kvindelige overhoved gned dem på sine lår umiddelbart efter de blev færdigbygget. De blev desuden underlagt det sædvanlige 20-dages fødselsritual, som afsluttes med et navngivningsritual. Denne rituelle navngivning gentages hver gang man tager dukkerne i brug ved ceremonierne. Flere af mine informanter understregede, at ceremonierne forskellige værter – mændene som

¹² Se Bruner 1986; Goldschmidt 1990; Ochs & Capps 1996; Sarbin 1986.

¹³ Se mine publikationer om disse dukker (Geertz 1982; 2003; Geertz & Lomatuway'ma 1987).

manipulerer dukken samt deres hustruer – indpoder deres eget liv i dukkerne. Derfor skal de undergå rituel afholdenhed og renselser, ellers vil dukkerne ikke fungere korrekt og i værste fald vil de straffe dem med sygdom eller ulykker. Hopierne er godt klar over, at der er tale om menneskeskabte dukker af træ, men man tror på deres agens og indre liv og det gør dem levende.

Jeg er blevet kritiseret af antropologer for at bruge begrebet 'tro' om hopierne. Ifølge mine kritikere er det kun vi kristne vesterlændinge, som har 'tro'. De indfødte har 'viden' og ikke 'tro'. Men i lighed med Tanya Luhrmanns iagttagelse, mener jeg at denne påstand er den omvendte kolonialisme (Luhrmann 2020, 5). Luhrmann argumenterer for, at alle folkeslag skelner – på hver sin særlige måde – mellem denne og den anden verden (for at bruge Jens Peter Schjødts terminologi) og at de tænker og handler inden for en trosramme ('faith frame'), hvorved man vedvarende og med fuldt overlæg tilslutter sig ideen om usynlige væsener, som er involverede i menneskets ve og vel (Luhrmann 2020, 21-22).¹⁴ Man gør sådanne væsener virkelige ('real-making') ved intimt at føle deres tilstedeværelse – ved inderligt at erfare, at man er genstand for deres opmærksomhed. Og i hopenes tilfælde får disse væsener ovenikøbet fysisk form som trædukker. Set fra en kognitionsteoretisk vinkel mener jeg, at dukkerne er et eksempel på agens-forskydning, hvor grænsen mellem det synlige og usynlige, det fysiske og åndelige ophæves. De fungerer ligesom masker – som hopierne også bruger for at komme i kontakt med guder og ånder. Som en af mine informanter fortalte:

Den [dukken] er kunstig [*wutsi*]. Men jeg tror på dem (*tuptsiwiniy'ta*). Sådan noget bliver levende. Den har et hjerte, som også er kunstigt. ... Man siger, "Det er bare en dukke", men den er vitterlig levende! ... Dukken er naturligvis kunstig, men hvis man koncentrerer sig på den med hele sit hjerte, manifesterer dukken ens gode rituelle hensigter (Geertz & Lomatuway'ma 1987, 42).¹⁵

Effervescens og elektricitet hos hopierne

For lige kort at vende tilbage til Durkheim: han var optaget af, hvordan de indfødte havde tilknyttede stærke følelser først og fremmest til klanens totemiske emblem, men også til dennes genstande, masker osv. Durkheims argument er følgende:

It is ... a well-known law that the feelings a thing arouses in us are spontaneously transmitted to the symbol that represents it. ... This transfer of feelings takes place because the idea of the thing and the idea of its symbol are closely connected in our minds. As a result, the feelings evoked by one spread contagiously to the other. This contagion ... is much more complete and more pronounced whenever the symbol is something simple, well defined, and easily imagined. But the thing itself is difficult for the mind to comprehend – given its dimensions, the number of its parts, and the complexity of their organization. We cannot detect the source of the strong feelings we have in an abstract entity that we

¹⁴ Se den spændende nye forskning om troens neurologi i Angel et al. 2017.

¹⁵ Sidstnævnte begreb om gode, rituelle hensigter, *tunatyay'taqa* ('han, som har en intention'), er navnet på en rituelle vært og er kernen i hopi-religionen (Geertz 1986b). Værten har ikke alene ansvar for den åndelige tilstand, men også landsbyens fred og orden. Alle oversættelser af hopi-teksterne er mine.

can imagine only with difficulty and in a jumbled way. We can comprehend those feelings only in connection with a concrete object whose reality we feel intensely. ... The symbol thus takes the place of the thing, and the emotions aroused are transferred to the symbol. It is the symbol that is loved, feared, and respected. It is to the symbol that one is grateful. And it is to the symbol that one sacrifices oneself (Durkheim 1995, 221-222).¹⁶

Under rituel effervescens transformeres deltagerne til noget større end individet. Hvad dette 'noget' er, bliver konkretiseret gennem dragterne, maskerne, musikken, dansen og især det totemiske symbol og dets genstande. Disse ting forankrer de stærke følelser som strømmer gennem deltagerne.¹⁷ Durkheim hævder, at disse ting kan vedligeholde følelserne længe efter selve ritualerne er overstået. Og han konkluderer: "So the mysterious forces with which men feel in touch seem to emanate from it, and thus we understand how men were led to conceive them in the form of the animate or inanimate being that gives the clan its name" (Durkheim 1995, 222-223). Denne beskrivelse passer fint til hopiernes forhold til klanen, kultgenstande, masker og – i dette tilfælde – dukker.

I det følgende vil jeg demonstrere, hvorledes gruppepres fungerer i hopiernes ceremonier. Det første eksempel drejer sig om værtinden af dukkeceremonien og det andet eksempel om værten af dukkeceremonien. Værtskabet i hopi-sammenhænge er enten et ægtepar eller et søskendepar. Begge er ideelle skikkelser i hopiernes komplekse klansystem. Ægteparret repræsenterer to forskellige klaner, hvorimod søskendeparret repræsenterer en enkelt klans overhoveder.

Jeg var vidne til Sa'lakwmanawyat Ceremonien i marts 1979 i Hotevilla udført af Kwan-broderskabet (Kwaakwant). Forberedelserne havde været i gang flere uger forinden og aftaler om afviklingen af ceremonien blev indgået mellem landsbyens forskellige broderskaber og klaner. En grundlæggende del af enhver ceremoni udføres af kvinderne i landsbyen. Her spiller reciprocitet og gave-givning en central rolle i forhold til madlavning, kostumelavning og vidensdeling. Sidstnævnte skal forstås sådan at hopiernes vigtigste sociale møntfod er *viden* samt ejerskab af eller patent på rituelle genstande, sange, masker, kulthuse, ejendomme og landjord. Hver klan har sådanne kulturelle værdier og genstande som bidrager til landsbysamfundets liv og cyklus. Og fordi hopiernes socialsystem er matrilineært ejes klanens værdier af de kvindelige overhoveder. I praksis ejes hopi-religionen af kvinderne, men udføres af mændene – bortset fra kvindernes egne ceremonier, hvor mændene spiller en mindre rolle.

Denne komplekse gave-givning og madlavning ikke alene styrker fællesskabet, men bekræfter også det sociale netværk og alles plads i det. Festmåltidet er vigtigt, når

¹⁶ Se Baunvigs interessante analyse af salmesangens effeverscente virkninger gennem kristendommens historie. Den førmoderne, danske salmedigter Thomas Kingo mente eksempelvis, at salmesang udgør den energi – her kunne man i Durkheims ånd måske foreslå, at der er tale om en 'elektrisk' energi –, der sikrer landets fremgang. Baunvig betegner endvidere bøn og salmesang som 'power houses of prayer' (Baunvig 2021, 8).

¹⁷ Denne beskrivelse hænger godt sammen med nutidens forskning om materielle genstandes funktion som kognitive ankre. Se Hutchins 1995; Johannsen, Jessen & Jensen 2012; Miithen 1996; Newen, de Bruin & Gallagher 2018; Renfrew, Frith & Malafouris 2009.

alle landsbyboer samt venner, familie og gæster fra andre landsbyer er til stede. Landsbyen vrimler simpelthen med folk. Ved halvtolvtiden begyndte Sa'lakwmanawyat Ceremonien med en katsinaprocession bestående af maskerede dansere fra Kwan-broderskabet. Processionen kom ud af Kwan-broderskabets kulthus (kaldt *kiva*).¹⁸ Landsbyens skytsgudinde Hee'e'wuuti kom først til syne ud af tagåbningen. Hun var klædt i sort.¹⁹ Hun bar sine våben og var ledsaget af sine to vagter. Der kom også nogle Piskekatsinaer, hvis rolle er at piske deltagere, gæster og uartige børn som måtte komme i vejen for processionen eller som opfører sig upassende. Gruppen gik i procession hen til den næste kiva, hvor de gik op på taget og rundt om indgangen mod solen. Denne gruppe fortsatte mod solen til landsbyens andre kivaer. Disse katsinaer blev fulgt af lyn- og tordenguden Sootukwngw, der har med krig at gøre. Han gav i urtiden Krigervillingerne deres våben. Sootukwngw gik, klædt i hvidt, majestætisk igennem landsbyen, og ved hver kiva gik han også op på taget og omkring indgangen, hvorpå han standsede, vendte sig mod sydøst, brugte sit lynvåben og svingede med sin tordenbrummer i alt fire gange. Efter én enkel kredsen omkring alle seks kivaer gik processionen tilbage til Kwankiva igen, og så deltog hele landsbyen i et vældigt festmåltid.

Jeg gik over til værtindens klanhus for at få noget at spise. Her var centrum for kvindernes aktiviteter. Mad stod i stakkevis overalt på gulvet og langs væggene. Der var ca. 25 kvinder, der gjorde sig klar til at begynde en procession med mad hen til Kwankiva. Alle 25 var beslægtede enten som familie-, klan- eller phratry-medlemmer.²⁰ Processionen var under ledelse af værtindens mand, som også havde til opgave at være dukkefører. Han havde kun en hvid kilt på og en bedefjer i sit hår. Værtinden, hans hustru, fulgte efter, klædt i sin flotte bryllupsdragt. Processionen bevægede sig hen til Kwankiva og maden blev derefter ført fra hånd til hånd op til tagindgangen og ned ad stigen i kivaen. Kultdeltagerne takkede højlydt for hver madgave. De medlemmer af Kwan-broderskabet, som kom fra andre kivaer, tog deres madgaver tilbage til deres egne kivaer.

Værtinden brød sammen i al offentlighed i gråd efter madgaverne var afleverede. Jeg fandt senere ud af at hun græd, fordi hun var følelsesladet bevæget over denne storeslående demonstration af landsbyens samarbejde. Hun græd for at vise sin taknemlighed og glæde over samarbejdet. Dette er efter min mening et eksempel på en effervesens-erfaring forårsaget af slægtens samhørighed og virkning på det øvrige samfund. Slægtens socialitet blev dermed stofliggjort, konkretiseret i den højtidelige processions madgivning.

Der er desværre ikke plads til en beskrivelse af resten af ceremonien, hvis højdepunkt ved midnatstid var en fantastisk dramatisk sang og dans i kivaen, hvor dukkerne gruttede majs til musikkens rytme, og en farverige scene malet med symboler

¹⁸ Denne beskrivelse findes i en lidt anden form i Geertz 1986a, 83-84. En mere udførlig beskrivelse findes i Geertz & Lomatuway'ma 1987, 93-95. En kiva er et hus, som er helt eller delvist begravet i jorden. Hovedindgangen er gennem taget. De fleste har dog også en bagindgang.

¹⁹ Det skal lige siges at alle maskerede dansere er mænd uanset katsinaens køn.

²⁰ En phratry er i hopi-sammenhæng en sammenslutning af flere eksogame klaner, der mytologisk og kultisk har fællesje og fælles ansvarsområder.

og omgivet af levende maskerede dansere.²¹ Her var der tale om en klassisk, kultisk efferveszens.

Mit næste eksempel drejer sig om en anden marionetdukke-ceremoni, nemlig Koyemsihoya Ceremonien.²² Denne ceremoni har jeg udelukkende hørt beretninger om og ikke selv overværet. Værten for den konkrete ceremoni, som jeg beskriver i det følgende, var én af vor vært-families sønner. Klanen fulgte samme procedure som under Sa'lakwmanawyat Ceremonien. Denne gang var det den lille Kooyemsi-klovn som var hovedpersonen. Værten skulle føre dukken under dansen. Men til trods for meget omhyggelige efterprøvnings af dukken under forberedelserne op til ceremoniens højdepunkt, ville dukken ikke fungere korrekt. En af trådene var gået i stykker. Men den indlysende forklaring for tilhørerne var at det var værtens skyld! Hans moral var ikke god nok. Her er en beskrivelse fra én af onklerne:

Han udførte tilsyneladende dansen med sin forfængelighed. Med sin aggressivitet. Selvom den er kunstig. Den er klart levende. Fordi den blev født. Den blev færdiggjort ligesom et nyfødt barn. Den blev konstrueret sådan, under 20-dags perioden, og den har aldrig udfordret nogen siden da. Men når det var hans tur ville den åbenbart udfordre ham (Geertz & Lomatuway'ma 1987, 172).

Mændene gik afsides til klanhuset for at reparere dukken. Men så sagde én af onklerne til ceremoniens vært:

Så, hvad er dine intentioner med denne opførelse; hvorfor bliver du udfordret af den [dukken]? Du synes at udføre [ceremonien] med forfængelighed. Du udfører den med din aggressivitet, det er derfor denne ting er genstridig over for dig. Den har aldrig før udfordret nogen. Men nu hvor du udfører [ceremonien], opfører den sig på denne måde (Geertz & Lomatuway'ma 1987, 173).

Værten brast i gråd. En anden onkel gentog anklagen og forlangte at værten gik til bekendelse over for gruppen og over for dukken. De var alle sammen nedtrykte over situationen. Den moralske autoritet var på spil. Situationen kunne desuden give et rituelt bagslag, som kunne påvirke det kommende forårssæson. Den anklagede tilstod derefter, at han udførte ceremonien ud af forfængelighed og ikke af den moralsk korrekte ydmyghed, som er kernen i forventningerne til enhver værts rituelle intentioner. Hopierne mener, at man udfører ritualer for at sikre livets vilkår: pam qatsit aw hintsaki, "han/hun arbejder for livet".

Ceremonien blev derefter gennemført uden yderligere problemer. Ligesom med det første eksempel skyldes den følelseladende efferveszens socialitetens pres, men i dette tilfælde er der tale om et meget negativ gruppepres. Gruppens moralske værdier blev stoffliggjorte ved at dukken nægtede at samarbejde med den forfængelige vært. Værten og dukken skulle være forenede. Værtens liv indgydes i dukken bl.a. ved at indføre et nyt kunstigt hjerte, som værten konstruerede under særlige rituelle forhold.²³

²¹ Se Geertz & Lomatuway'ma 1987, 95-97.

²² Se min analyse af denne begivenhed i Geertz 1990 og 2003.

²³ Jeg har tidligere analyseret en pudsigt situation, hvor en katsina-danser ikke kunne trække vejret ordentligt med masken på (Geertz 1990, 321-322; 2004a, 310-311). Han trak sig afsides

Socialitetens kraft

Jeg nævnte i begyndelsen af denne artikel, at selv skeptiske vesterlændinge som Rita og jeg blev påvirket af hopiernes imaginære verden. Vi blev i starten bevidst holdt ude i en slags ingenmandsland. De folk vi ikke kendte så igennem os, som om vi var usynlige. Heldigvis havde vi hinanden, men vi følte bogstavelig talt både fysisk og psykisk, at vi ikke eksisterede i det samfund, vi befandt os i. Det var skræmmende, at det tog så lidt at slå os ud. Men ved at bo side om side med hoperne, yde hjælp til venner og bekendte, sende Njal i børnehaveklasse med hopi-børnene, deltage i deres dagligdag og i deres intense ritualer og overdådige ceremonier, og ved at lytte til deres sange og fortællinger, blev vi lige så stille og uden at være opmærksomme på det inddraget i hopiernes videns-, hukommelses- og følelsesnetværk, som, ifølge Merlin Donald udgør kulturens kognitiv kerne (Donald 2001, 253). Disse netværk hjælper individet til at forstå sig selv i en bestemt kulturel sammenhæng. Disse netværk er også, som Donald formulerer det, de kognitive styremekanismer ('cognitive governance systems'), som forbinder individet til kollektivet (Donald 2001, 46ff.; 2007, 214). Vi har som art udviklet bevidsthedsdelende-kulturer ('mind-sharing cultures'; Donald 2007, 214) eller gruppetænkning ('group-think'; Donald 1999, 23), hvor hjernen interagerer med kulturen. Berøringsfladen mellem hjernen og kulturen er socialiteten. Vi kan simpelthen ikke lade være med at søge til og indgå i kulturelle netværk. Individet til gengæld transformeres ved at indgå i det kulturelle netværk. Man har en hel del beviser som peger på, at hjernen bliver omorganiseret gennem tilegnelsen af skriftsprog, matematik, musik, kunst og atletik (Donald 2007, 215-216). Psykolog Margaret Wilson kalder det kognitiv omorganisering ('cognitive re-tooling') hvorved vor brug af såvel materielle som immaterielle redskaber rent bogstaveligt omorganiserer vore hjerner (Wilson 2010). Hjernen bliver kort sagt programmeret gennem kulturen.²⁴

Hopiernes verden havde med andre ord trængt ind i vores bevidsthed. Hopiernes socialitet blev et stof som pressede på vore nervesystemer. Man er stadig i gang med at finde ud af, hvorledes hjernens plasticitet påvirker nervesystemet og omvendt. Der er en del litteratur om vores letpåvirkelige hjerner, men der forskes stadig i, hvordan vi præcist påvirker hinandens nervesystemer.²⁵ Nogle af de teknikker – man kunne

og bad inderligt til masken om at tilgive ham for ikke at være rituelt korrekt forberedt og for ikke at have den rette indstilling. Her var det et klart eksempel på en dialog med den generaliserede anden. For ham var det naturligvis masken, han henvendte sig til. Som Mead skrev: "And only through the taking by individuals of the attitude or attitudes of the generalized other toward themselves is the existence of a universe of discourse ... rendered possible" (Mead 1943, 156).

²⁴ Jeg hævder ikke her at hjernen er totalt blank ('blank slate') og bare venter på kulturel programmering. Se Blakemore & Frith 2005; Dehaene 2009; Dehaene et al. 2010; Levy 2012.

²⁵ Der er en del relevant litteratur om illusioner, hallucinationer, hypnose og forskellige teknikker til at manipulere med vore perceptioner, men også om hvordan vore hjerner kan spille os et puds. Se fx Ainslie 2001; Ariely 2008, 2012; Banaji & Kihlstrom 1996; Barber & Calverley 1964; J. D. Brown 2009; Burnett 2016; Conway 1997; Fine 2006; Pohl 2004; Macknik, Martinez-Conde & Blakeslee 2010; Piattelli-Plamarini 1994.

kalde dem regimer – som anvendes er ifølge Donald: “Oral traditions, including traditional religion, depended heavily on recitation, repetition, and visual imagination, all of which demanded a very personal involvement in the inculcation of tradition” (Donald 1999, 23).²⁶ Vi oplevede hopiernes *parakosmos*, dvs. en privat-men-fælles, imaginær verden (Luhmann 2020, 25). Vi hørte heksens uvirkelig hylen i nattens mulm og mørke. Vi drømte begge to om hopiernes skytsgud Maasaw, hvis natlig rute – fik vi senere fortalt – passerede direkte gennem stuen i det hus, vi boede i. Jeg fik intense drømme om medicinkvindens psykiske kampe mod hekse og troldmænd. Vore fantasier var ved at blive synkroniseret med hopiernes fantasier. Vi var blevet ‘tunet’ ind i deres verden. Da jeg fortalte Karl Luckert om vores oplevelser, sagde han til mig: “Det er på tide at I vender hjem. I er ved at blive ligesom de indfødte (‘you are going native’)”. Og det havde han ret i. Men min pointe er *ikke*, at vi troede på disse væseners virkelighed. Nej, min påstand er, at hoperne havde på helt naturlig vis fået adgang til vore nervesystemer, ligesom i enhver anden social sammenhæng. Og ligesom med elektricitet flød vi med strømmen.

LITTERATUR

Adolphs, Ralph

2003 “Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour”, *Nature Reviews Neuroscience* 4, 165-178. <https://doi.org/10.1038/nrn1056>

Adolphs, Ralph, Daniel Tranel & Antonio R. Damasio

2002 “The Human Amygdala in Social Judgment”, in: John T. Cacioppo, et al., eds., *Foundations in Social Neuroscience*, MIT Press, 345-352.

Ainslie, George

2001 *Breakdown of Will*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139164191>

Alexander, Jeffrey C., & Philip Smith

2005 *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725>

Andersen, Marc, Thies Pfeiffer, Sebastian Müller & Uffe Schjoedt

2019 “Agency Detection in Predictive Minds: A Virtual Reality Study”, *Religion, Brain & Behavior* 9 (1), 52-64. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1378709>

²⁶ Forskere har fundet ud af nogle af de teknikker som vi anvender i mindre gruppe-dynamikker. Øjnene, bevidste eller ubevidste mimesis, stemmeleje, ansigtsudtryk, posture, osv. sender såkaldte neuro-adfærds-signaler (Arminjon et al. 2015; Baillon, Selim, & van Dolder 2013; Belin & Grosbras 2010; M. Brown, Keynes, & Lumsden 2001; Chartrand & Bargh 1999; Grossmann 2017; Kishida et al. 2012; Lakin et al. 2003; Shiota, Campos, & Keltner 2003; Siegel 1999). Neurokemien (hormoner, neuropeptider, endogame opioider osv.) spiller en ekstrem vigtig rolle (Ebstein et al. 2010; Insel 2010; Insel & Shapiro 1992; Moberg 2011). Følelser og emotioner er desuden afgørende for vore perceptioner og oplevelser (Adolphs, Tranel & Damasio 2002; Buck 2014; Damasio 2000, 2010; Stanley 2017).

- Andersen, Marc, Uffe Schjoedt, Kristoffer L. Nielbo & Jesper Sørensen
2014 "Mystical Experience in the Lab", *Method and Theory in the Study of Religion* 26, 217-245. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341323>
- Angel, Hans-Ferdinand, Lluís Oviedo, Raymond F. Paloutzian, Anne L. C. Runehov & Rüdiger J. Seitz, eds.
2017 *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*, Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-50924-2>
- Ariely, Dan
2008 *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, 2. udg. HarperCollins Publishers.
2012 *The (Honest) Truth about Dishonesty: How We Lie to Everyone – Especially Ourselves*, 2. udg., Harper Perennial.
- Arminjon, Mathieu, Delphine Preissmann, Florian Chmetz, Andrea Duraku, François Ansermet & Pierre J. Magistretti
2015 "Embodied Memory: Unconscious Smiling Modulates Emotional Evaluation of Episodic Memories", *Frontiers in Psychology* 6, 1-7. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00650>
- Baillon, Aurélien, Asli Selim & Dennie van Dolder
2013 "On the Social Nature of Eyes: The Effect of Social Cues in Interaction and Individual Choice Tasks", *Evolution and Human Behavior* 34, 146-154. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2012.12.001>
- Banaji, Mahzarin R. & John F. Kihlstrom
1996 "The Ordinary Nature of Alien Abduction Memories", *Psychological Inquiry* 7 (2), 132-135. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0702_3
- Barber, T. X. & D. S. Calverley
1964 "An Experimental Study of 'Hypnotic' (Auditory and Visual) Hallucinations", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 68 (1), 13-20. <https://doi.org/10.1037/h0042175>
- Baumgartner, Thomas, Urs Fischbacher, Anja Feierabend, Kai Lutz & Ernest Fehr
2009 "The Neural Circuitry of a Broken Promise", *Neuron* 64, 756-770. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2009.11.017>
- Baunvig, Katrine Frøkjær
2015 "Durkheim og 'Religionens fremtid': En oversættelse af en tale af Émile Durkheim med indledning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 61, 108-121. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i61.21951>
2017 "Lourdes: Processioner og kraft i Zolas roman *Valfartsstedet*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66, 145-165. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i66.104055>
2021 "Fra velsignelse til velvære: Fællessang som transcendentsteknologi", *Kritisk forum for praktisk teologi* #163: Overskridelseserfaringer. <https://www.kfpt.dk/pub/krit-163-kathrine-frokjaer-baunvig/release/2>
- Belin, Pascal & Marie-Hélène Grosbras
2010 "Before Speech: Cerebral Voice Processing in Infants", *Neuron* 65, 733-735. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2010.03.018>

- Bergmann, Jörg R.
 1993 *Discreet Indiscretions: The Social Organization of Gossip*, oversat af John Bednarz, Jr. & Eva Kafka Barron, Aldine de Gruyter. *Klatsch: Zur Sozialform der diskreten Indiscretion*, Walter de Gruyter, 1987.
- Bilde, Per, Armin W. Geertz & Hans J. Lundager Jensen
 1982 "Introduktion til Religionsvidenskabeligt Tidsskrift", *Religionsvidenskabelige Tidsskrift* 1, 1-5. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i1.8338>
- Blakemore, Sarah-Jayne & Uta Frith
 2005 *The Learning Brain: Lessons for Education*, Blackwell Publishing.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2005.00434.x>
- Brennan, Teresa
 1992 *The Interpretation of the Flesh*, Routledge.
 1993 *History after Lacan*, Routledge.
 1997 "Social Pressure", *American Imago* 54 (3), 257-288.
<https://doi.org/10.1353/aim.1997.0013>
- Brown, Jonathon D.
 2009 "Positive Illusions and Positive Collusions: How Social Life Abets Self-Enhancing Beliefs", *Behavioral and Brain Sciences* 32, 514-515.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X0999118X>
- Brown, Michael, Roger Keynes & Andrew Lumsden
 2001 *The Developing Brain*. Oxford University Press.
- Bruner, Jerome
 1986 *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/9780674029019>
- Buck, Ross
 2014 *Emotion: A Biosocial Synthesis*, Cambridge University Press. Genudg. 2016.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139049825>
- Burnett, Dean
 2016 *The Idiot Brain: A Neuroscientist Explains What Your Head Is Really Up to*, Guardian Books and Faber & Faber Ltd..
- Cacioppo, John T. & Gary G. Berntson, eds.
 2005 *Social Neuroscience: Key Readings*, Psychology Press.
- Cacioppo, John T. et al., eds.
 2002 *Foundations in Social Neuroscience*, The MIT Press.
- Chang, Luke J., Alec Smith, Martin Dufwenberg & Alan G. Sanfey
 2011 "Triangulating the Neural, Psychological, and Economic Bases of Guilt Aversion", *Neuron* 70, 560-572. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2011.02.056>
- Chartrand, Tanya L. & John A. Bargh
 1999 "The Chameleon Effect: The Perception-Behavior Link and Social Interaction", *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (6), 893-910.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.76.6.893>
- Coleman, Leo
 2019 "Widened Reason and Deepened Optimism: Electricity and Morality in

Durkheim's Anthropology and Our Own", in: Simone Abram, Brit Ross Winthereik & Thomas Yarrow, eds., *Electrifying Anthropology: Exploring Electrical Practices and Infrastructures*, Bloomsbury Academic, 43-63.
<https://doi.org/10.5040/9781350102675.0008>

Conway, Martin A.

1997 *Recovered Memories and False Memories*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/med:psych/9780198523864.001.0001>

Damasio, Antonio R.

2000 *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Vintage. Heinemann

2010 *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books.

Deeley, Peter Q.

2004 "The Religious Brain: Turning Ideas into Convictions", *Anthropology & Medicine* 11 (3), 245-267. <https://doi.org/10.1080/1364847042000296554>

Dehaene, Stanislas

2009 *Reading in the Brain: The Science and Evolution of a Human Invention*, Viking.

Dehaene, Stanislas et al.

2010 "How Learning to Read Changes the Cortical Networks for Vision and Language", *Scienceexpress* 330 (6009), 1359-64.
<https://doi.org/10.1126/science.1194140>

Donald, Merlin

1999 "The Widening Gyre: Religion, Culture and Evolution", *Science & Spirit Magazine*, 22-23.

2001 *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton & Company. Genudg., 2002.

2007 "The Slow Process: A Hypothetical Cognitive Adaptation for Distributed Cognitive Networks", *Journal of Psychology* 101, 214-222.
<https://doi.org/10.1016/j.jphysparis.2007.11.006>

Dunbar, Robin

1996 *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Faber and Faber.

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 6. udg., Presses Universitaires de France, 2008.

1995 *The Elementary Forms of Religious Life. Translated and with an introduction by Karen E. Fields*, The Free Press.

Ebstein, Richard P., Salomon Israel, Soo Hong Chew, Songfa Zhong & Ariel Knafo

2010 "Genetics of Human Social Behavior", *Neuron* 65 (6), 831-844.
<https://doi.org/10.1016/j.neuron.2010.02.020>

Edelman, Gerald M. & Giulio Tononi

2000 *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books.

Fine, Cornelia

2006 *A Mind of Its Own: How Your Brain Distorts and Deceives*, W. W. Norton & Company.

- Fischer, Ronald, Rohan Callander, Paul Reddish & Joseph Bulbulia
 2013 "How Do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types", *Human Nature* 24, 115-125.
<https://doi.org/10.1007/s12110-013-9167-y>
- Fischer, Ronald & Dimitris Xygalatas
 2014 "Extreme Rituals as Social Technologies", *Journal of Cognition and Culture* 14 (5), 345-355. <https://doi.org/10.1163/15685373-12342130>
- Franks, David D.
 2010 *Neurosociology: The Nexus between Neuroscience and Social Psychology*, New York, Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-5531-9_7
- Franks, David D. & Jonathan H. Turner, eds.
 2013 *Handbook of Neurosociology*, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4473-8>
- Frith, Chris D.
 2008 "Social Cognition", *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences* 363, 2033-2039. <https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0005>
- Frith, Chris & Uta Frith
 2010 "Learning from Others: Introduction to the Special Review Series on Social Neuroscience", *Neuron* 65 (6), 739-743.
<https://doi.org/10.1016/j.neuron.2010.03.015>
- 2010 "The Social Brain: Allowing Humans to Boldly Go Where No Other Species Has Been", *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences* 365, 165-176. <https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0160>
- Geertz, Armin W.
 1982 "The Sa'lakwmanawyat Sacred Puppet Ceremonial among the Hopi Indians in Arizona: A Preliminary Investigation", *Anthropos. International Review of Ethnology and Linguistics* 77 (1/2), 163-190.
<https://www.jstor.org/stable/40460437>
- 1986a "Og da blev jeg en sky" – tekster til hopi-indianernes religion, Gyldendal.
- 1986b "A Typology of Hopi Indian Ritual", *Temenos. Studies in comparative religion presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden* 22, 41-56.
<https://doi.org/10.33356/temenos.6182>
- 1987 "Kulturforskningens menneskesyn: når menneskeiagttagelse iagttager hinanden", *Forskning og Samfund*, 12-15.
- 1990 "Hopi Hermeneutics: Ritual Person among the Hopi Indians of Arizona", in: Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper & Andy F. Sanders, eds., *Concepts of Person in Religion and Thought*, Mouton de Gruyter, 309-335.
<https://doi.org/10.1515/9783110874372.309>
- 1996 "Will the Real Prophet Please Step Forward! Personal Reflections on the Art of Gazing at Prophets in Native American, Euro-American, and Other Exotic Cultures", *Democratic Vistas* 2 (1), 105-120.
- 2003 "Ethnohermeneutics and Worldview Analysis in the Study of Hopi Indian Religion", *Numen. International Review for the History of Religions* 50 (3), 309-348. <https://doi.org/10.1163/156852703322192428>

- 2004a "Communities, Ritual Violence, and Cognition: On Hopi Indian Initiations", in: Timothy Light & Brian C. Wilson, eds., *Religion as a Human Capacity: a Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, E. J. Brill Publishers, 289-313. https://doi.org/10.1163/9789047401698_017
- 2004b "Sladder som religiøs fortælling – kognitive og socialpsykologiske betragtninger", in: Armin W. Geertz, Hans J. Lundager Jensen & Jens Peter Schjødt, eds., *Det brede og det skarpe – Religionsvidenskabelige studier. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen*, Forlaget ANIS, 47-64.
- 2008 "Religiøs narrativitet – et definitionsforsøg", in: Jeppe Sinding Jensen & Armin W. Geertz, eds., *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*, Forlaget Univers, 26-45.
- 2010 "Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (4), 304-321. <https://doi.org/10.1163/157006810X531094>
- 2011 "Hopi Indian Witchcraft and Healing: On Good, Evil, and Gossip", *American Indian Quarterly* 35 (3), 372-393. <https://doi.org/10.5250/amerindiquar.35.3.0372>
- 2013 "Whence Religion? How the Brain Constructs the World and What This Might Tell Us about the Origins of Religion, Cognition and Culture", in: Armin W. Geertz, ed., *Origins of Religion, Cognition and Culture*, Acumen Publishing Limited, 17-70. <https://doi.org/10.4324/9781315728988>
- 2018 "Hvorfor, hvorfra (og hvornår) kom religion?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 67, 111-137. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i0.104022>
- Geertz, Armin W. & Michael Lomatuway'ma
1987 *Children of Cottonwood: Piety and Ceremonialism in Hopi Indian Puppetry*, University of Nebraska Press.
- Giardini, Francesca & Rafael Wittek, eds.
2019 *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190494087.001.0001>
- Goldschmidt, Walter
1990 *The Human Career: The Self in the Symbolic World*, Basil Blackwell.
- Goodman, Robert F. & Aaron Ben-Ze'ev, eds.
1994 *Good Gossip*, University Press of Kansas.
- Grossmann, Tobias
2017 "The Eyes as Windows into Other Minds: An Integrative Perspective", *Perspectives on Psychological Science* 12 (1), 107-121. <https://doi.org/10.1177/1745691616654457>
- Hutchins, Edwin
1995 *Cognition in the Wild*, The MIT Press. Genudg., 2000. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1881.001.0001>
- Insel, Thomas R.
2010 "The Challenge of Translation in Social Neuroscience: A Review of Oxytocin, Vasopressin, and Affiliative Behavior", *Neuron* 65 (6), 768-779. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2010.03.005>
- Insel, Thomas R. & Lawrence E. Shapiro

- 1992 "Oxytocin Receptor Distribution Reflects Social Organization in Monogamous and Polygamous Voles", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 89, 5981-5985. <https://doi.org/10.1073/pnas.89.13.5981>
- Johannsen, Niels, Mads D. Jessen & Helle Juel Jensen, eds.
2012 *Excavating the Mind: Cross-Sections through Culture, Cognition and Materiality*, Aarhus University Press.
- Kishida, Kenneth T., Dongni Yang, Karen Hunter Quartz, Steven R. Quartz & P. Read Montague
2012 "Implicit Signals in Small Group Settings and Their Impact on the Expression of Cognitive Capacity and Associated Brain Responses", *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 367, 704-716. <https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0267>
- Konvalinka, Ivana, Dimitris Xygalatas, Joseph Bulbulia, Uffe Schjødt, Else-Marie Jegindø, Sebastian Wallot, Guy Van Orden & Andreas Roepstorff
2011 "Synchronized Arousal between Performers and Related Spectators in a Fire-Walking Ritual", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108 (20), 8514-8519. <https://doi.org/10.1073/pnas.1016955108>
- Lakin, Jessica L., Valerie E. Jefferis, Clara Michelle Cheng & Tanya L. Chartrand
2003 "The Chameleon Effect as Social Glue: Evidence for the Evolutionary Significance of Nonconscious Mimicry", *Journal of Nonverbal Behavior* 27 (3), 145-162. <https://doi.org/10.1023/A:1025389814290>
- Levy, Gabriel
2012 *Judaic Technologies of the Word: A Cognitive Analysis of Jewish Cultural Formation*, Equinox Publishing, Ltd.
- Ličen, Mina, Frank Hartmann, Grega Repovš & Sergeja Slapničar
2016 "The Impact of Social Pressure and Monetary Incentive on Cognitive Control", *Frontiers in Psychology* 7 (article 93), 1-16. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00093>
- Luhrmann, T. M.
2020 *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691211985>
- Lukes, Steven
1973 *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Allen Lane The Penguin Press; Stanford University Press, genudg. 1985.
- Lundager Jensen, Hans J.
2008 "Religion, hukommelse og viden – Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 3-17. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i52.1720>
2011 "Moses and the Invasion of the Body Snatchers: Durkheim, Cognition and Deuteronomy", in: Armin W. Geertz & Jeppe Sinding Jensen, eds., *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox Publishing, Ltd., 177-189.
2005a "Durkheim og den store teori", *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 2, 8-21.

- 2005b "Moses og bodysnatchernes invasion (Durkheim, kognition og Deuteronomium)", *Collegium Biblicum Årskrift*, 33-45.
- Macknik, Stephen L., Susana Martinez-Conde & Sandra Blakeslee
2010 *Sleights of Mind: What the Neuroscience of Magic Reveals about Our Everyday Deceptions*, Henry Holt and Company.
- Maryanski, Alexandra
2018 *Émile Durkheim and the Birth of the Gods: Clans, Incest, Totems, Phratries, Hordes, Mana, Taboos, Corroborees, Sodalities, Menstrual Blood, Apes, Churingas, Cairns, and Other Mysterious Things*, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429503993>
- McAndrew, Francis T.
2019 "Gossip as a Social Skill", in: Francesca Giardini & Rafael Wittek, eds., *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*, Oxford University Press, 173-192. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190494087.013.10>
- McKinnon, Andrew
2014 "Elementary Forms of the Metaphorical Life: Tropes at Work in Durkheim's Theory of the Religious", *Journal of Classical Sociology* 14 (2), 203-221. <https://doi.org/10.1177/1468795X13494130>
- Mead, George Herbert
1943 *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Edited with an Introduction by Charles W. Morris*, University of Chicago Press. Genudg., 1962.
- Mithen, Steven
1996 *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Thames and Hudson Ltd., Phoenix, 1998.
- Moberg, Kerstin Uvnäs, ed.
2011 *The Oxytocin Factor: Tapping the Hormone of Calm, Love, and Healing*, Pinter & Martin Ltd. Overs. af *Lugn och beröring: Natur och kultur*, Stockholm 2003.
- Munk, Kirstine
2013 "From Greek Ruins to a Child's Mind: A Research Odyssey of Sorts – Interview with Armin W. Geertz", *Bulletin for the Study of Religion* 42 (4), 29-37. <https://doi.org/10.1558/bsor.v42i4.29>
- Newen, Albert, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, eds.
2018 *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.001.0001>
- Ochs, Elinor & Lisa Capps
1996 "Narrating the Self", *Annual Review of Anthropology* 25, 19-43. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.25.1.19>
- Piattelli-Plamarini, Massimo, ed.
1994 *Inevitable Illusions: How Mistakes of Reason Rule Our Minds*, John Wiley & Sons, Inc. Overs. af *L'illusione di sapere*.
- Pohl, Rüdiger F., ed.
2004 *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*, Psychology Press.
- Reddish, Paul, Joseph Bulbulia & Ronald Fischer

- 2013 "Does Synchrony Promote Generalized Prosociality?" *Religion, Brain & Behavior* 4 (1), 3-19. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2013.764545>
- Renfrew, Colin, Chris Frith & Lambros Malafouris, eds.
2009 *The Sapien Mind: Archaeology Meets Neuroscience*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0016>
- Rosnow, Ralph L. & Gary Alan Fine
1976 *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, Elsevier.
- Sarbin, Theodore R., ed.
1986 *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, Praeger Publishers.
- Shiota, Michelle N., Belinda Campos & Dacher Keltner
2003 "The Faces of Positive Emotion: Prototype Displays of Awe, Amusement, and Pride", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1000, 296-299.
<https://doi.org/10.1196/annals.1280.029>
- Shubin, Neil
2008 *Your Inner Fish: A Journey into the 3.5-Billion-Year History of the Human Body*, Pantheon Books.
- Siegel, Daniel J.
1999 *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, The Guilford Press.
- Spitzer, Manfred, Urs Fischbacher, Bärbel Herrnberger, Georg Grön & Ernest Fehr
2007 "The Neural Signature of Social Norm Compliance", *Neuron* 56, 185-196.
<https://doi.org/10.1016/j.neuron.2007.09.011>
- Stanley, Kate
2017 "Affect and Emotion: James, Dewey, Tomkins, Damasio, Massumi, Spinoza", in: Donald R. Wehrs & Thomas Blake, eds., *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*, Palgrave Macmillan, 97-112.
https://doi.org/10.1007/978-3-319-63303-9_2
- Whitehouse, Harvey
2013 "Immortality, Creation and Regulation: Updating Durkheim's Theory of the Sacred", in: Dimitris Xygalatas & William W. McCorkle, Jr., eds., *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, Acumen Publishing Ltd., 66-79.
- Wilson, Margaret
2010 "The Re-Tooled Mind: How Culture Re-Engineers Cognition", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5 (2-3), 180-187. <https://doi.org/10.1093/scan/nsp054>

*Armin W. Geertz, professor emeritus, dr.phil.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Jul og det øvrige kultsystem i Danmark

NIELS REEH

ENGLISH ABSTRACT: *This paper departs from Hans Jørgen Lundager Jensen's eminent structuralist analysis of Danish Christmas parties in the article "Jul, julefrokost og nytår - en ritualanalyse". From this point of departure and with the assistance of an overlooked element of Émile Durkheim's analysis of religion, this article expands the analysis to include the typical Danish family celebrations and suggests that these are in fact a Danish family cult that should be given more attention in the study of religion in Denmark.*

DANSK RESUMÉ: *Denne artikels udgangspunkt er Hans Jørgen Lundager Jensens lille, men eminente strukturalistiske artikel "Jul, julefrokost og nytår - en ritualanalyse". På denne baggrund samt et lidt overset element i Émile Durkheims analyse af oprindelig australsk religion forsøger denne artikel at udvide Hans Jørgens analyse til at inkludere det samlede typiske danske sæt af ritualer inklusive familiefester som fødselsdage, dåb, konfirmation, bryllup og begravelse m.m. På denne baggrund foreslår denne artikel, at det man kunne kalde dansk familiekult udgør et vigtig, men lidt overset aspekt af religion i Danmark.*

KEY-WORDS: *structuralism; system; family cult; Christmas; celebration.*

I 2001 udgav Hans Jørgen Lundager Jensen en lille perle af en artikel, nemlig "Jul, julefrokost og nytår - en ritualanalyse", som jeg mange gange med stor fornøjelse har brugt i min undervisning (Lundager Jensen 2001). Denne artikel er ganske enkelt fremragende til at illustrere, hvad en strukturalistisk tilgang kan, og da den handler om noget alle studerende kender rigtig godt, giver den altid anledning til aha-oplevelser samt gode og livlige diskussioner. For læsere, der ikke selv har læst den kan man sige, at den dels handler om den gammeltestamentlige påske, dels om den danske jul. Jeg vil her lade den gammeltestamentlige påske ligge, og i stedet tage udgangspunkt i

systemet af danske julefester. For Hans Jørgen har efter min mening fuldstændigt ret i, at julefesterne udgør et system, som "kommunikerer til hinanden", og at man i øvrigt med fordel kan udbygge analysen til en mere omfattende analyse af det samlede typiske¹ danske system af fester.

Et spørgsmål som Hans Jørgen ikke direkte berører, er imidlertid, hvad det er, der kommunikerer og til hvem. I en klassisk strukturalistisk tilgang har svaret som bekendt været *langue*, forstået som en determinerende sprogkode, et virtuelt sprog etc. For at komme dette lidt nærmere vil jeg efter et kort rids af Hans Jørgens strukturalistiske analyse, gribe tilbage til et oversat, men efter min opfattelse meget vigtigt punkt i Émile Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, som kan supplere Hans Jørgens strukturalistiske analyse.

Jul, julefrokost, nytår og lammesteg

I Hans Jørgens analyse udgør juleaften, julefrokosten og nytårsaften et sæt af fester, der på en ene side ligner hinanden derved, at de foregår en gang om året og på den anden side systematisk kontrasterer hinanden mht. hvem der samles, hvad man spiser og festens stemning. For juleaftens vedkommende er det karakteristisk, at man 1) samler familien ideelt set i tre generationer (det sociale livs vertikale relationer), 2) spiser et helt stykke kød med rødvin til og 3) festen har en nostalgisk stemning. For julefrokosten er det derimod karakteristisk, at man 1) samler kolleger på en arbejdsplads (en del af det sociale livs horisontale relationer), 2) man spiser kød skåret i stykker og drikker øl og snaps og 3) festen har en karnevalesk stemning. For nytårsaften er det karakteristisk at man 1) samler venner (en anden del af det sociale livs relationer), 2) man spiser typisk eksotisk og ret kostbar mad (som formentlig kun udelukker juleaftens og julefrokostens retter), og 3) festens stemning er karnevalesk.

Hans Jørgen har jo altså med sin analyse, der her kun er gengivet summarisk, fremanalyseret en systematik bag december månedens fester med hensyn til deltagere, mad og stemning. At der virkelig er et system, ses måske bedst i de få tilfælde, hvor systemet brydes. Et sådant eklatant brud på julemadens systematik har jeg selv engang haft den pinlige fornøjelse af at overvære, idet et familiemedlem (med en stærk tendens til at tænke og handle ud af boksen) til en sammenskudsbaseret familie-julefrokost medbragte en hel lammesteg! Dette vakte en ganske betydelig furore, der dog blev undertrykt i julefredens navn, hvorefter et andet familiemedlem resolut skar lammestegen i småstykker og arrangerede den på et fad, så den dermed passede bedre ind i billedet. Systemet blev altså brudt, men blev med det samme næsten genoprettet, hvilket bekræfter, at der virkelig er tale om et system. Festerne i december måned kan altså i Hans Jørgens analyse ansues som ritualer, der ikke er selvberoende, men som netop

¹ Det skal her med det samme siges, at "det samlede typiske danske system af fester" naturligvis er et system med en ganske betydelig variation og at dette system i øvrigt er under hastig forandring med fx en faldende andel af unge, der bliver konfirmeret etc.

indgår et stramt symmetrisk forhold til andre ritualer. Spørgsmålet er imidlertid, hvori systemet består.

Et Durkheimiansk blik på de typiske danske fester

I Durkheims klassiske religionssociologiske hovedværk er der en lille vigtig, men overset passage:

Men overalt hvor vi observerer det religiøse liv har det en bestemt gruppe som udgangspunkt. Selv de såkaldte private kulte, som huskulde eller korporative kulte opfylder denne betingelse, da de altid fejres af et samfund, familien eller selskabet (Durkheim 1912, 48, min oversættelse).

I denne passage anlægger Durkheim et fokus på den specifikke gruppe, der fejrer ritualet. Dette gælder også i bogen, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, som helhed, hvor Durkheim netop fokuserer på klanen og ikke på fx familien, broderskabet af klaner etc. som den relevante analytiske kategori. Hans Jørgen er jo i øvrigt inde på, at det er det sociale livs forskellige relationer eller grupper der samles i de danske decemberfester, men jeg vil i det følgende prøve at strække Durkheim lidt længere.

Dette kan fx gøres vha. nyere forskning inden for social ontologi, hvor forskere som John Searle, Hans Bernhard Schmid, Christian von Scheve, med flere, på forskellig vis har argumenteret for, at kollektiver udviser intentionaltitet, subjektivitet og sågar følelser som ikke kan reduceres til summen af individerne (Schmid 2014a; 2014b, Searle 1995) eller det kan gøres vha. Gregory Bateson som med sin definition af "mind" spillede en vigtig rolle for Roy Rappaports sociale kybernetik:

1. Mind is an aggregate of interacting parts or components, 2. The interaction between parts of mind is triggered by difference, 3. Mental process requires collateral energy, 4. Mental process requires circular (or more complex) chains of determination, 5. In mental process the effects of difference are to be regarded as transforms (that is, coded versions) of the difference which preceded them, 6. The description and classification of these processes of transformation discloses a hierarchy of logical types immanent in the phenomena (Bateson 1987, 18-19).

Både den nye forskning indenfor social ontologi samt Bateson og Rappaports (som Hans Jørgen i øvrigt også har introduceret for undertegnede) sociale kybernetik lægger med andre ord op til, at man genovervejer om ikke Durkheim's begreb om den kollektive bevidsthed kunne fortjene en renæssance.

Så, hvis vi nu vender tilbage til vores danske julefester eller rettere det samlede danske system af fester, giver denne fremgangsmåde et andet resultat end det som jeg i hvert tilfælde opfatter som det almindelige. I så fald får vi nemlig hvad man kunne kalde en dansk familiekult, der består af følgende festkompleks; fødselsdag, dåb, konfirmation, bryllup, juleaften, begravelse og gravstedet på kirkegården. Nu er der nogen, der måske vil indvende, at dåb, konfirmation, bryllup og begravelse er en del af kirkens ritualer, og det er da også ubestrideligt rigtigt, men det er imidlertid ikke nødvendigtvis et enten eller, da disse fester både foregår i kirken og i fx et forsamlingshus.

Og hvis man som Durkheim tager udgangspunkt i, hvem der rent faktisk holder festen, så er det familien, der har ansvaret for at invitere venner og familie og tage initiativ til at aftale tid i kirken etc.

Dansk familiekult?

Hvis vi altså nu tager de typiske danske familiefester fra en ende af, så kan vi begynde med fødslen af et barn. Hvis man kigger tilbage i historien, var dette en ganske farlig begivenhed – både for kvinden og for barnet, og derfor var børnefødsler da også noget som jordemødre dengang behandlede med forskellige ritualer som "signen og manen" (Troels-Lund 2018). Dette blev naturligvis forbudt som trolddom ved reformationens indførelse i Danmark. I dag har vi jo barselsafdelinger på sygehusene til at afværge det farlige, men alligevel markeres en barnefødsel på et dansk sygehus (i hvert tilfælde for alle mine 3 børn) med, at en sygeplejerske sætter et dannebrog frem. Den mest oplagte tolkning af denne rituelle handling er, at man hermed markerer, at en ny dansk statsborger er født, hvilket begrebslogisk stemmer overens med, at folket og altså danske statsborgere er den suverænitetsbærende kategori i kongeriget Danmark.

Det næste ritual et typisk dansk individ udsættes for, er naturligvis barnedåben. Dette ritual indlemmer for det første barnet i den kristne menighed. For det andet får barnet et navn og familien samles for at fejre at familien er blevet udvidet med et nyt medlem. Den samme betragtning kan derefter naturligvis også anlægges på konfirmation, hvor man dels fejrer at barnet har bekræftet sin dåb, dels hvor familien fejrer, at barnet træder ind i de voksnes rækker, og den samme dobbelte kirkelige og familiemæssige fejring går videre igen i bryllup, begravelse og forfædre kulten i forbindelse med gravsteder på danske kirkegårde.

Festernes historiske kontinuitet og systematik

Hvis man går historisk til værks er der i næppe tvivl om, at disse danske fester går ganske langt tilbage i tid. Meget, også festerne, har ændret sig, men hvis man leder lidt er der næppe tvivl om, at der også dengang har været et system af fester som har indgået i et stramt koreograferet samspil. Ifølge Troels-Lunds *Dagligt liv i Norden*, så var det også i 1500-tallet sådan, at juleaften var en fest for husstanden, maden bestod af enten fisk eller skinke, og stemningen synes også dengang at have været nostalgisk.

Derudover var der også i 1500-tallet andre typer fester, nemlig forskellige lag, som var sammenskudsgilder, som nutidens julefrokoster:

Julens anden Halvdel var viet til selskabelige Sammenkomster. Det gav disse et eget Præg, at de gik regelmæssigt paa Tur eller var Sammenskuds-Gilder. ... Befolkningen var delt i "Lag", hvis Medlemmer skød det fornødne sammen og derpaa i Forening holdt Fest, hvor enhver, der havde Part, "tog Del i Laget" (Troels-Lund 2018).

Disse lag eller reminiscenser heraf eksisterer i øvrigt stadigvæk. På Bogø, hvor jeg bor, er der således et utal af foreninger og sammenslutninger fx omkring de private skove, småhavne, den gamle mølle, grundlovsforeningen og der har indtil for nylig været et

bylaug, der stod for byjorden (som aldrig blev udskiftet) og nye kommer stadig til som fx tartelletlauget m.m. Alle disse holder naturligvis julefrokoster og andre årstidsbestemte begivenheder som jollelaugets standerhejsning, den årlige grundlovsførelse osv.

Og endelig var der stadig ifølge Troels-Lund også de karnevaleske julestuer og juleridt m.m. Disse blev ligeledes forbudt ved reformationen som ukristeligt hedenskab, og er derfor efterhånden forsvundet. Tilbage står dog at festerne både i 1500-tallet og i dag indgår i et komplekst samspil, som uden tvivl udgjorde og udgør et system.

Spørgsmålet er for det første hvori systemet består, og måske vigtigere hvad systemet er udtryk for. Dette kan naturligvis helt klassisk forstås som *langue* eller i analogi hermed (Lundager Jensen 2000) eller som et resultat af det Terrence Turner kaldte "the mythopoetic function" (Turner 1977, 1991, 2017) som var et forsøg på at udarbejde en procesorienteret strukturalisme, der kunne bruges til at analysere enhver form for betydningdannelse:

The repetitive projection of an equivalent figure or pattern, whether of sound, syntax or meaning, upon a series of concretely varying contexts with the aim of imposing upon them a common order, obviously implies the elevation of the pattern in question to a higher structural level in terms of the general notion of hierarchy defined in the above hypothesis. At an earlier point, it will be recalled, I formulated the paradigmatic or selective and syntagmatic or combinatorial axes of structure in hierarchical terms as a way of demonstrating their mutual relativity. Drawing together these two strands of the argument, then, it can be said that *the mythopoetic function in the modified Jakobsonian sense defined here essentially consists in a deliberate manipulation of the mutual relativity of the paradigmatic and syntagmatic aspects of structure (whether the structure in question is the metrical pattern of a poetic line or the sequence of episodes in a narrative) through the manipulation of the hierarchical relationship between different levels of the content of relations (the pattern of the repetitive poetic figure or the dimensional structure of a narrative episode, on the one hand, and the pattern of what I have called surface content or the concretely varying properties of the metrical units on the other) and different levels of relational structure (e.g., intra- and inter-episodic relations in narrative)* (Turner 1977).

Denne processuelle strukturalisme muliggør således, at betydningdannelse ses som noget, der konstrueres bevidst eller ubevidst af aktørerne, hvad enten det er individer eller grupper, der står for denne betydningdannelse, og denne samlet set udgør et system, hvor delementerne relaterer sig til hinanden. Ordet system er desværre gået af mode inden for mange dele af religionsvidenskaben, og er i stedet blevet erstattet af fx "lived religion", hvilket i mange sammenhænge kun synes at fokusere på det enkelte individs religiøse praksis. I en sådan kontekst er det befriende, at Hans Jørgen stadig og vedblivende taler om system og struktur. Dette skyldes ikke mindst, at der overbevisende kan argumenteres for at de danske fester netop udgør et sammenhængende system, hvor festerne refererer og relaterer sig til hinanden.

Dansk mainstream religion

Hvis vi nu på denne baggrund vender os mod det samlede system af danske fester og med udgangspunkt i Hans Jørgens analyse af de danske julefester og med Durkheims

oversete citat i baglommen, kunne det se ud til, at vi rent faktisk har forskellige gruppers religiøse praksisser eller fester som er vævet sammen i et ganske komplekst system.

Der er jo nemlig de nationale (civil religiøse) fester som er en delmængde af de danske flagdage og som indeholder en kondenseret fortælling om og definition af Danmark. Disse nationale religiøse fejring har alle med staten at gøre og udgøres blandt andet af fødselsdag (fejring af en ny statsborger – typisk med brug af dannebrog), Valdemars dag (fejringen og erindringen af det danske flag og nationens mytisk-historiske oprindelse), grundlovsdag (fejring af vores nuværende stats skabelse), 9. april (erindring om at staten blev besat af tyskerne), 5. maj (erindring og fejring af befrielsen), genforeningsdag (fejringen af at Danmark fik Sønderjylland tilbage), 5. september (fejringen af danskere gør en forskel i verden) og åbningen af folketinget, hvor der også flages og afholdes åbningsgudstjeneste. Disse fester udgør således i kondenseret form et narrativ om den danske stats oprindelse frem til i dag.

Den næste gruppe af fester udgøres af de kirkelige fejring, nemlig de almindelige gudstjenester, de kirkelige højtider som påske, pinse, jul m.m., som naturligvis udtrykker kirkens eget frelseshistoriske narrativ. Derudover er der så barnedåb, konfirmation, bryllup og begravelse, hvor individet i barnedåben indlemmes i menigheden, bekræfter sin dåb, bliver viet og begravet. Barnedåb, konfirmation, bryllup og begravelse er som bekendt de kirkelige ritualer som danskerne for alvor bakker op omkring. Og det er der en god grund til. Disse fester er, som anført ovenfor, nemlig ikke kun kirkelige fejring, men også store og vigtige familiefester, hvor familien på en meget Durkheimiansk vis måske fejrer sig selv eller bekræfter og fornyer familien som familie.

Endelig er der jo selvfølgelig også individuel religiøs praksis, som jo kan antage alle mulige former, som det her vil være umuligt at komme ind på. Efter dette er der altså i meget høj grad en struktur til stede, og i dette Durkheimianske lys synes familiekulten at være lidt overset.

Denne analyse har altså det ret simple udgangspunkt i hvem der har ansvaret for ritualer eller festen, og den peger på, at der i typisk eller traditionel dansk mainstream religion er mindst fire niveauer, nemlig statens, kirkens, familiens og individets ritualer.

Afsluttende bemærkning

Hvis man skal konkludere noget på baggrund af ovenstående, så er der efter min opfattelse ingen tvivl om, at Hans Jørgen i sin analyse af de danske julefester tog fat på noget meget vigtigt, nemlig strukturen bag festerne og den religiøse praksis i Danmark. At denne struktur ikke er uvæsentlig ses i øvrigt også af, at den vil kunne kaste et nyt lys på det forhold, at der er nogle nye (i dansk sammenhæng) religioner, der passer bedre ind i denne struktur end andre. Individualiseret religiøs praksis som fx meditation kan således sagtens passe ind i strukturen, mens religioner, der fx medbringer deres eget sæt af familieritualer vil være betydeligt sværere at integrere.

At denne grundlæggende danske religiøse struktur ikke er bedre belyst og tematiseret i den hidtidige religionsvidenskabelige forskning kan i øvrigt undre. Spørgsmålet er om dette simpelthen ikke skyldes, at religionsbegrebet gør, at man meget nemt kommer til at finde, hvad man leder efter – altså at religion som typisk og måske i for høj grad forbindes med kirke og ikke fx familie.

LITTERATUR

Bateson, Gregory

1987 *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan.

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. F. Alcan.

Lundager Jensen, Hans J.

2000 *Den fortærende Ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.

2001 "Jul, julefrokost og nytår - en ritualanalyse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 38, 73-86. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i38.2631>

Schmid, Hans Bernhard

2014a "The Feeling of Being a Group: Corporate Emotions and Collective Consciousness", in: C. von Scheve & M. Salmela, eds., *Collective Emotions*, Oxford University Press, 3-17.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659180.003.0001>

2014b "Plural Self-Awareness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13 (1), 7-24.
<https://doi.org/10.1007/s11097-013-9317-z>

Searle, John R.

1995 *The Construction of Social Reality*, Free Press.

Troels-Lund, Troels Frederik

2018 *Dagligt liv i Norden i det sekstende århundrede*, Danmarkshistorien.dk,
<https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/troels-lund-om-julen-i-1500-tallet/>

Turner, Terence

1977 "Narrative Structure and Mythopoesis: A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics", *Arethusa* 10 (1), 103-70.

1991 "'We Are Parrots,' 'Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure", in: James Fernandez, ed., *Beyond metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press.

2017 *The Fire of the Jaguar*, Hau Books.

Niels Reeh, lektor, ph.d.
Religionsstudier, Syddansk Universitet

Hvor religionen ender og pædagogikken begynder

Durkheim, Lundager Jensen og den fundamentalsociologiske tanke¹

JØRN BJERRE

ENGLISH ABSTRACT: *The article demonstrates how Durkheim saw education as carrying out a functionally equivalent role in the modern world, as the one religion carried out in the premodern. Based on this observation, the article reflects on the principle behind the division of labor in the humanities, namely the study of separate cultural products, such as education and religion, while arguing that Durkheim attempted to develop a fundamental sociology, which cuts across the various domains.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen demonstrerer, at Durkheim tilskrev uddannelse samme funktion i den moderne verden, som religion havde spillet i den præmoderne. På baggrund af denne observation reflekterer artiklen over princippet bag arbejdsdelingen inden for humaniora, dvs. studiet af separate kulturelle produkter, såsom uddannelse og religion, mens den argumenterer for, at Durkheim forsøgte at udvikle en fundamental-sociologi, som går på tværs af de forskellige domæner.*

KEY-WORDS: *Durkheim; fundamental sociology; humanities; division of labor; religion; pedagogy; education*

I dag kan studerende på Aarhus Universitet vælge mellem mere end hundrede kandidatuddannelser. Det afspejler en intellektuel arbejdsdeling mellem forskere, der hver

¹ Tak til Katrine Frøkjær Baunvig for kommentarer til og forslag til forbedringer af et tidligere udkast til denne artikel.

varetager studiet af deres partikulære genstandsfelt. Bliver vi inden for humanvidenskaberne, er princippet for arbejdsdelingen overvejende empirisk, idet den dyrkes på afdelinger for litteratur, information, filosofi, historie, religion, pædagogik osv. I det lys, er det interessant, at noget af det, der forener de store teorier, som Hans Jørgen Lundager Jensen igennem de sidste fire årtier har beskæftiget sig med – Lévi-Strauss, Girard, Durkheim, Bellah, Sloterdijk og Descola – er, at de bryder med det empiriske princip for intellektuel arbejdsdeling i forsøget på at beskrive nogle elementære former, mekanismer og strukturer. René Girard, der var professor i litteratur, bevægede sig over i studiet af myter og religion på jagt efter en fundamentalantropologisk forklaring på kultur og samfund; antropologen Lévi-Strauss forsøgte igennem sit studie af nordamerikanske myter at forstå strukturen i den menneskelige kognition; antropologen (og den kritiske Lévi-Strauss-elev) Descola har i kortlægning af menneskekulturenes grundtypiske ontologier udfordret de grundoppositioner som vores tid og vores kulturer baserer sig på: natur-kultur, dyr-menneske; Sloterdijk har i sin social-filosofiske gennemskrivninger af verdenshistorien tilbudt alternative rammefortællinger om vores (post)modernitetserfaring; og endelig har Bellah lagt grunden til en grandios teori om kulturel evolution, hvor religion spiller en væsentlig rolle.

Ikke desto mindre spiller Émile Durkheim en hovedrolle i dette teoretiske panteon. Ikke blot befinder han sig teorihistorisk op til flere generationer før de nævnte, han var også med til at afgrænse og grundlægge en ny videnskab, nemlig sociologien. Durkheim bidrog altså selv til humanvidenskabens differentiering, samtidig med at han udviklede sin "store teori" (Lundager Jensen 2005), der ikke blot skulle forklare hvad samfundet er, men også løse erkendelsesteoretiske og moralfilosofiske problemer, forstå fænomener som selvmord og religion, samt danne grundlag for en tidssvarende pædagogik. I det følgende vil jeg argumentere for, at Durkheim, samtidig med at han accepterede nødvendigheden af en differentiering af humanvidenskabens, så det som sociologiens rolle at udvikle en integrativ teoretisk forståelse af mennesket. Dette var, hvad Durkheim refererede til med begrebet "sociologi", men da begrebet i dag bruges bredt om studier af samfundsvidenskabelig karakter, kan det være nødvendigt at præcisere, hvad Durkheim mente ved at tale om hans fundamentalsociologi.

Fra det empiriske princip til fundamentalsociologi

Durkheim gik allerede i gang med at afgrænse det domæne, som senere bliver til sociologien, da han i starten af 1890'erne, skrev den latinske tese, som han indgav som en del af sin doktorafhandling. Her undersøgte han betingelserne for en "scientia politica" (oversættes til "science sociale" på fransk). I teksten slår Durkheim fast, at: "En disciplin kun fortjener at blive betegnet videnskab, hvis den har et afgrænset objekt, som den kan udforske" [Une discipline ne mérite le nom de science que si elle a un objet déterminé à explorer] (Durkheim [1892] 1965, 3).

Durkheim sætter her en klar empirisk betingelse for, at det, der senere bliver sociologien, kan kaldes en videnskab. Men, Durkheim ser straks problemet, for hvis det der definerer videnskaben om det sociale er, at den studerer sociale objekter, såsom

loven, sædvanen og religionen, så forsvinder det generelle – *det sociale* – netop ud i studiet af de specifikke empiriske genstande, og man får én videnskab om religion, en anden om sædvaner osv., men ingen videnskab om det sociale.

For at socialvidenskaben reelt kan eksistere, må samfundene besidde en bestemt natur, som stammer fra selve naturen af de elementer, som de består af, såvel som fra deres arrangement, og som er kilden til de sociale fakta. (ibid. 13)

[Pour que la science sociale existe réellement, il faut que les sociétés possèdent une certaine nature qui résulte de la nature même des éléments dont elles se composent ainsi que de leur disposition, et qui soit la source des faits sociaux.]

Hvis videnskaben forsvinder ind i de enkeltstående empiriske genstandes indre natur, bliver man ude af stand til at forstå deres sociale natur, der netop viser sig i genstandenes relation til andre fænomener. Derfor slår Durkheim fast, er det ikke nok at have en empirisk genstand, som kan udforskes videnskabeligt. For, som han fortsætter:

Hvis typerne og lovene forbliver skjult i tingenes dybde, uden det er muligt at udtrække dem, vil videnskaben om disse sociale ting evigt forblive en blot hypotetisk mulighed. (ibid. 13)

[Si les types et les lois demeurent cachés au fond des choses de telle sorte qu'on ne puisse d'aucune manière les en tirer, la science de ces choses sociales restera éternellement à l'état de simple possibilité.]

Denne bestemmelse af videnskabens rolle, som det at afdække love, der umiddelbart er skjult for en, kan med henvisning til Descolas forståelse af begrebet ansues som en klassisk *naturalistisk* ambition. Naturalisme forener accepten af, at mennesket deler biologi med dyrene med forestillingen om, at der er noget partikulært ved menneskets ånd (Descola 2011), hvilket spejles i arbejdsdelingen mellem biologi og psykologi, der hver for sig søger at bestemme de love, der regulerer livet og psyken. Durkheim ville det samme på det sociale område. Hvilket, ifølge Durkheims vurdering, var en større metodisk udfordring, da de fænomener, sociologien studerer, er langt mere diffuse, og årsag og virkning i højere grad er viklet sammen, når det gælder sociale forhold, samt at han mente, at det er umuligt at foretage reelle eksperimenter med sociale forhold.

På den baggrund ser Durkheim det som nødvendigt at specificere den sociologiske metodes regler. Over for hverdagens fænomener, må sociologien indtage samme holdning, som Descartes indtog over for bevidsthedens indhold (Dantier 2003, 14), dvs. en metodisk skeptisk holdning. Parallelt med, at det er de love, der styrer arternes udvikling, som den biologiske naturalisme søger at forstå, søger den sociologiske naturalisme at forstå det, Durkheim kalder 'sociale ting' (ibid. 6): de strukturer, der definerer hverdagsbevidstheden. Det vil sige de synteser af repræsentationer, igennem hvilken, vi erfarer virkeligheden.

Betragter man på det grundlag den humanvidenskab, som er organiseret ud fra hverdagens fænomener, og derfor bliver stadig mere empirisk differentiering, så må den, hvis den skal forvaltes inden for en naturalistisk ramme suppleres af en teoretisk integration, der søger at beskrive de kræfter, der styrer den empiriske mangfoldighed. Det er denne spænding mellem empirisk differentiering og teoretisk integration, der

er organiserende for Durkheims arbejde; hvilket allerede er synligt i hans første store undersøgelse, *De la division du travail social* (1893). Samtidig med at Durkheim tager samfundets differentiering for givet, og derfor ser en videnskabelig differentiering som nødvendig, mener han, at det må være sociologiens opgave at redegøre for de principper, og dermed den samfundshelhed, som differentieringen er udtryk for. Samme erkendelse afspejler sig i Durkheims pædagogiske tekster, idet han samtidig med, at han forkaster ideen om, at eleverne – à la renæssancemennesket – skal tilegne sig en integreret viden på et empirisk grundlag, fastholder, at målet er, at de skal udvikle “une raison complète” (Durkheim 1904-05, 132).

Durkheim så altså det at tænke med udgangspunkt i differentieringens sociale og epistemologiske konsekvenser, som et oplæg til en fundamentalsociologisk teoretisk integration. Nøglen til denne fandt han, mens han i Bordeaux sideløbende med sin undervisning i pædagogik og samfundsvidenskab, for alvor begyndte at fordybe sig i fænomenet religion.

Durkheim: Fra pædagogik til religion

Takket være, at Durkheim måtte forsvare sig mod en alvorlig kritik, rejst af Simon Deploige, har vi i dag Durkheims egen beretning om, hvilken betydning arbejdet med religion havde for udviklingen af hans tænkning:

... det var først i 1895, at jeg fik en klar fornemmelse af den hovedrolle, religionen spiller i det sociale liv. Det var i dette år, at jeg for første gang fandt en sociologisk måde at nærme mig studiet af religion på. Det var en åbenbaring for mig. (Durkheim & Deploige 1907, 613)

[...c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation.]

Durkheims “åbenbaring” var, at religion udgør en samfundets prototype, og derfor udtrykker, hvad samfundet er i en symbolsk forstand. Durkheims “symbolske genembrud” gjorde det klart for ham, at han ved at studere religion kunne identificere de elementære former, som indgår i alt socialt liv. Resultatet af denne erkendelse blev *Les formes élémentaires de la vie religieuse* fra 1912; hvori Durkheim sætter sig selv den opgave at identificere: “et essentielt og permanent aspekt af menneskeheden” [un aspect essentiel et permanent de l'humanité] (Durkheim 1912, 40).

Det er fordi Durkheim søgte det essentielle ved menneskeheden i en studie af det sociale, at jeg betegner hans ambition som fundamentalsociologisk. Hvordan denne ambition må realiseres på tværs af den empiriske opdeling af viden, viser sig allerede i introduktionskapitlet, som hedder “Religionssociologi og erkendelsesteori” [Sociologie religieuse et théorie de la connaissance]. Durkheims pointe var, at han via en sociologisk undersøgelse af religion, kunne forstå et erkendelsesteoretisk problem, som filosofien synes fanget i, nemlig spørgsmålet om, hvordan man redegør for sammenhængen mellem empiriske erfaringer og mentale kategorier? Durkheim havde tidligere, i 1909, skrevet om emnet i *Revue de métaphysique et de la morale*, idet han netop

diskuterede forholdet mellem filosofi og sociologi. Tidligere, i et brev til Xavier Léon, havde Durkheim gjort klart, at han mente, at man ved at beskrive den religiøse tænkningens oprindelse kunne beskrive den menneskelige tankes oprindelse (Lukes 1985, 407-8). Parallelt med at Durkheim gør sig denne type overvejelser, kan det iagttages, hvordan hans forelæsninger om pædagogik opbygges på samme fundamentalsociologiske skelet, som teorien om religion.

Når Durkheims pædagogik kommer så tæt på hans analyse af religion, skyldes det, at det funktionelt betragtet, er det samme fundamentalsociologiske fænomen han taler om, nemlig *den institutionelle forankring, gentagelse og videregivelse af kognitive og affektive strukturer fra generation til generation*.

Den menneskelige kognition opererer ikke ved at samle et indtryk af verden, stykke for stykke, men begynder omvendt med at skabe en helhed ud fra hvilken enkeltbegivenheder tilskrives mening. Den arbejder, kan man sige, hypotetisk-deduktivt. Det, der gør ritualer og skolen til funktionelt ækvivalente størrelser, er, at der er tale om sociale institutioner, hvorigennem samfundet varetager formidlingen af de hypoteser, som erkendelsesmæssigt konstituerer det.

Lundager Jensen: Fra religion til pædagogik

Parallelt med den måde Durkheim ser pædagogikken igennem religionens prisme, begynder Hans Jørgen at se sit empiriske genstandsfelt, religion, gennem pædagogikkens prisme. "Religioner må", skriver han:

...besidde mekanismer til at revitalisere svækket viden. Men de må frem for alt besidde mekanismer, så mennesker overhovedet får den nødvendige viden ind i bevidstheden. Religioner må med andre ord være pædagogikker. (Lundager Jensen 2008, 16)

Hans Jørgen bruger her ikke blot pædagogik som en metafor til at beskrive religion, men argumenterer fundamentalsociologisk for en identitet mellem de operative processer i to forskellige funktionssystemer.

Både religion og pædagogik er således social-mentale institutioner, der baserer sig på ikke-biologiske, sociale hukommelsessystemer, hvor kollektive hypoteser og erfaringer, overføres på en symbolsk elaboreret måde. Religion og uddannelse formidler måder at tænke og handle på, der – som Durkheim formulerer det – er indstiftet af kollektivet, og som fokuserer på de centrale komponenter i samfundets symbolske organisation, som mennesker har brug for, når de skal operere i deres hverdag.

Betragter man nutidens samfund på baggrund af denne fundamentalsociologiske forståelse, så er den netop kendetegnet ved et fravær af en rituel dimension, og af "emblemer og billeder der kan indprentes i individers hukommelse" (Lundager Jensen 2005,17). Den videnskab, der som samfundets videns-autoritet har erstattet de religiøse forklaringer, kan nok give os adgang til magtfuld viden, men:

i modsætning til totemvæsener, ånder og guddomme er disse repræsentationer affektivt svage (deres skønhed og fascinationskraft er kun forståelige for de få), umulige som tilknytningspunkter for en moral eller kultur og umulige som anledninger til kollektiv effervescens. (ibid. 17)

Når Durkheim gjorde sig forestillinger om nye guder, der, som "sanselige og imaginærbare størrelser", ville kunne inkarnere de "idealer som var og som burde være modernitetens" (ibid. 17), så søgte han ikke inden for de historiske religioners ramme. Fordi, som han formulerede det:

...i dag ved man, at en religion ikke nødvendigvis implicerer symboler og riter i egentlig forstand, eller templer og præster. Hele dette udvendige apparatur er kun den overfladiske del. Essentielt set, er [religion] ikke andet end en samling kollektive forestillinger og praktikker, som er udstyret med en særlig autoritet. (Durkheim 1898, 11)

[...on sait aujourd'hui qu'une religion n'implique pas nécessairement des symboles et des rites proprement dits, des temples et des prêtres; tout cet appareil extérieur n'en est que la partie superficielle. Essentiellement, elle n'est autre chose qu'un ensemble de croyances et de pratiques collectives d'une particulière autorité.]

De fælles trosforestillinger og praktikker, Durkheim så tage form i det moderne samfund, samler sig i en menneskekult [culte de l'homme], hvis primære dogme er fornuftens autonomi [l'autonomie de la raison] og hvis væsentligste rite er den frie undersøgelse [le libre examen] (Durkheim 1898, 9). Denne kult fandt i pædagogikken, hvad tidligere tiders kulturer havde fundet i religionen: Den sociale institution, hvor samfundet mest direkte spejler sin moralske struktur (Bjerre 2010).

Humanvidenskab som fundamentalsociologi

Skal man afslutningsvist prøve at trække de beskrevne sammenligninger mellem Durkheims fundamentalsociologi og princippet for den empiriske organisation af humanvidenskaben op, kan det være nyttigt igen at skele til Descolas ontologibegreber (Descola 2011; cf. Lundager Jensen 2016). Ud fra disse kan man sige, at humanvidenskabernes organisation både trækker på naturalisme og analogisme: Selve adskillelsen mellem human- og naturvidenskaberne bygger på naturalismens allerede beskrevne opdeling mellem ånd og natur; mens princippet for humanvidenskabernes interne organisation snarere er *analogistisk* i den forstand, at forståelse af de humane fænomener søges opnået igennem systematiseringen af den empiriske mangfoldighed. Så praktisk og umiddelbar indlysende denne organisation synes at være, så ender vi, hvis vi føler den, netop, hvor Durkheim begyndte: Ved erkendelsen af, at de generelle love forsvinder mellem de individuelle ting. Durkheims fundamentalsociologi kan tolkes som et forsøg på at realisere en mere konsekvent naturalisme på det humanvidenskabelige felt, idet han ville supplere den empiriske domænespecificering med studiet af de love, der ligger bag fænomenerne, og – som vi så i tilfældet med religion og pædagogik – går på tværs af dem.

På samme måde, som det mikroskop, der er velegnet, når astronomer skal studere partikler og støv, gør dem blinde for de konstellationer, som partiklerne er organiseret i, således gør den specialisering, der skaber detaljeret indsigt i humanvidenskabens domæner, det vanskeligt, at se den helhed som domænerne indgår i (cf. Bjerre 1999). Måske er det derfor, at det er de samme teoretikere – Goffman, Habermas, Fou-

cault, Elias, Bourdieu, Luhmann osv. –, der ligesom Durkheim dukker op i læseplanerne overalt på den af empiriske kategorier opdeltede humanvidenskabelige del af universitetet. Fordi man inden for hvert domæne alene finder brikker, mens Durkheim og de andre fundamentalsociologiske tænkere giver et bud på, hvad det er for et puslespil, man lægger.

LITTERATUR

Bjerre, Jørn

1999 "Det polyhistoriske perspektiv", *Foenix* 23 (2), 66-75.

2010 "Modernitetens religion – et religionspædagogisk grundlag?", *Religionspædagogisk Forum* 2, 65-83.

Dantier, Bernard

2003 *La chose sociologique et sa représentation: Introduction aux règles de la méthode sociologique d'Émile Durkheim*, http://classiques.uqac.ca/contemporains/dantier_bernard/intro_regles_methode/Da: Les classiques des sciences sociales.

Descola, Philippe

2011 "Entretien avec Philippe Descola", *Cahiers philosophiques* 127 (4), 23-40.

Durkheim, Émile

1892 *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, Librairie Marcel Rivière et Cie [1966].

1893 *De la division du travail social*, Les Presses universitaires de France [8. ed. 1967].

1988 *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion [original 1895].

1898 "L'individualisme et les intellectuels", *Revue bleue* 4 (X), 7-13.

1904-5 *L'évolution pédagogique en France*, Cours pour les candidats à l'Agrégation dispensé en 1904-1905 [1938].

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les Presses universitaires de France [1968].²

Durkheim, Émile & Deploige, Simon

1907 "À propos du conflit de la morale et de la sociologie", *Revue néo-scolastique* 14 (56), 606-621.

Lukes, Steven

1973 *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press.

Lundager Jensen, Hans J.

2005 "Durkheim og den store teori", *Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 2, 8-21.

² Med undtagelse af *Les règles de la méthode sociologique* er alle Durkheims værker tilgængelige via http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html.

- 2008 "Religion, hukommelse og viden – Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 3-17.
- 2016 "Ontologier i Det Gamle Testamente: analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)", *Collegium Biblicum Årsskrift* 20, 1-19.

Jørn Bjerre, lektor, ph.d.
Afdeling for pædagogisk sociologi, DPU, Aarhus Universitet

Hvad er religion?¹

En samtale med Hans Jørgen Lundager Jensen – og en del andre

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *In addition to a panegyric praise of Hans Jørgen Lundager Jensen for his accomplishments, I discuss what lies at the core of religion. Contrary to a fideistic notion and by means of a conversational triangulation with Durkheim, Wittgenstein, and Frazer, I argue for both the emotional and cognitive dimension. The emotional aspect necessarily implies an epistemological dimension, but the latter overdetermines the former. To understand both present and past forms of religion, we need to give up the notion of 'faith' and 'belief' as the essence of religion and replace them with 'faithfulness' and 'investing faithfulness into'. Paradoxically, such an understanding enables us to see close connections between ancient forms of religion and contemporary ones.*

DANSK RESUMÉ: *Ud over at fremhæve Hans Jørgen Lundager Jensens betydning som lærer og som repræsentant for det klassiske universitet diskuterer jeg, hvad religion i grunden er. Det sker i dialog med Durkheim, Wittgenstein og Frazer. Jeg kritiserer det kulturelt dominerende religionsbegreb for at ligge under for en propositionel, fideistisk forståelse og viser, hvordan det også kendetegner megen religionssociologi, religionspsykologi og kognitionsvidenskab, der kommer til kort, både når det gælder førmoderne og nutidige former for religion. Skal man forstå religion, må man tage udgangspunkt i en affektiv opfattelse af den som et emotionelt genopladningsbatteri, som både gruppe og individ investerer deres følelser i, hvorved de konstitueres som kulturelle og sociale væsener og som kollektiv.*

KEY-WORDS: *Fideistic notion of religion; affective notion of religion; religion as faithfulness; Durkheim; Wittgenstein; Frazer*

¹ Den trykte version af artiklen er beklageligvis ikke identisk med den elektroniske udgivelse, da redaktionen af festskriftet ved en fejltagelse bragte en forkert version.

En personlig præambel

Når jeg tænker på min intellektuelle udvikling, er der to lærere – ikke kun undervisere – der dukker op i erindringerne. Ole Davidsen førte mig ind i semiotikken og åbnede religionsvidenskaben og antropologien for mig, så jeg forstod, at ingen ordentlig teologi kan være disse discipliner foruden. Hans Jørgen Lundager Jensen lærte mig tidligt i studiet, hvad akademisk vidsyn, intellektuel nysgerrighed og engagement betyder.

I mit andet studieår var vi tre studerende, som *con amore* læste hittitisk i transkription med Hans Jørgen, fordi han ønskede at lære sproget ikke mindst for at studere hittitiske ritualer på grundsproget. Det var *nakussi*-ritualet, han var optaget af, fordi det havde ligheder med syndebukritualet i Leviticus 16. Det var i samme periode, Hans Jørgen var grebet af René Girard og hans teori om mimetisk begær, betydningen af udstødellesmekanismer som begærafledning og konfliktovrvindelse i menneskelige samfund. Med Rigmor Kappel Schmidt havde han et uforglemmeligt forløb, hvor vi læste spansk baroklitteratur, Georges Batailles *Histoire de l'œil*, Rudolf Ottos *Das Heilige* og Aksel Sandemose. Der var højt til loftet og Hans Jørgen lærte os, at intet kulturelt fænomen er for småt til at tages alvorligt, og at forudsætningen for at forstå det komplekse skal søges i det simple. Der var ikke megen struktur eller formulerede rammemål bag forløbet; men der var rum for fri tænkning og forskning. Som klimaks fulgte et besøg af Girard. Han besad mange af de samme dyder, som kendetegner Hans Jørgen. Efter undervisning gik han i Theos Bar og talte med os studerende. Han var lun, beskeden og interesseret. Det var ikke altid i studiet, man havde oplevelsen af at løfte sig over harehøjde; men mødet med Girard var en stjernestund og løftede barren for faglighed og intellektuelt udsyn.

Jeg havde aldrig Hans Jørgen som lærer i et obligatorisk fag, men jeg fulgte flere af hans extra-curriculære forløb for særligt interesserede. Karakteristisk for det klassiske universitet var netop lysten og muligheden for fri tænkning. Hans Jørgen var (og er) en mester i at smitte andre med begejstring for de ting, han selv brænder for. Jeg har nydt det privilegium at følge ham på en lang rejse. Fra Burkert, Girard, Vernant, Detienne, Sandemose, Milgrom, Durkheim, Rappaport, Donald, Sloterdijk, Bellah, Turner, Maryanski til Descola. Hans Jørgens forelskelse i Lévi-Strauss og Dumézil var før min tid. Jeg blev semiotiker, og derfor var strukturalismen aldrig nok for mig. Semiotikkens forsøg på at give totale forklaringer på al betydningsdannelse og dens sans for historisk kontekst var mere dragende. Det samme gjaldt i forhold til Dumézil, som blev i en indoeuropæisk kontekst; men i alle andre sammenhænge har Hans Jørgen og jeg delt helte. Derfor har det heller ikke været let at vælge, hvem jeg her skulle slå følge med for at hylde Hans Jørgen, men før jeg kommer så vidt, vil jeg riste en rune om tre ting, som han fortjener særlig applaus for. Alle er de i dag truet, hvis ikke afviklet. Den ene gælder den humanistiske grunddyd, at man læser på kildesprogene. Behersker man dem ikke, må man lære dem. Humaniora og teologi er godt på vej til at kaste denne reformatoriske og renæssancehumanistiske arv ud. Evnen til at læse tekster på andre sprog end engelsk kan ligge på et lille sted. Min gamle lærer og mentor i Tübingen, Martin Hengel, plejede at sige, at det ingen tid tager at ødelægge en tradition, men det kræver en reformation at genoplive den, hvis det overhovedet er muligt –

Hengel var, som ordvalget umiskendeligt viser, evangelisk-luthersk. Det har de sidste tyve år givet trist syn for sagn for.

Mere end andre har Hans Jørgen været eksemplarisk i sit utrættelige engagement i forskning og undervisning. Da Roy Rappaports posthume mesterværk, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, udkom i 1999, foreslog han, at han og jeg dannede et Ritualteoretisk Laboratorium for de interesserede (*coalition of the willing*, som Hans Jørgen kaldte det med et udtryk fra George Bush, som, så vidt jeg ved, vist i øvrigt ikke udgør en af hans helte). Det blev et mangeårigt forum, hvor vi mødtes for at drøfte og i fællig læse nye centrale værker. Vi var hurtige til også at inddrage *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* i arbejdet. Mange er de temanumre, der er udkommet i regi af Laboratoriet, og som har givet danske læsere mulighed for at stifte bekendtskab med den nyeste teoretiske litteratur inden for religionsvidenskab og beslægtede områder. Hans Jørgen har også her været et pejlemærke, som med ildhu og intellektuelt vidsyn og uden at hovere har været en modsætning til det moderne universitets arbejdsmarkedsmentalitet.

Hans Jørgen er et fyrtårn i sansen for undervisning. I en tid, hvor kolleger for skatteborgernes penge af politikere og universitetsledelse presses til at bruge deres tid på at skrive ansøgninger om frikøb til forskning og projekter, der ofte tilpasses den fremherskende tidsånd og derfor hurtigt fremstår bedagede, har han holdt fast i undervisning som universitetets væsentligste forpligtelse. Den undervisningsbaserede forskning, vel at mærke. Med begejstring har han givet sig i kast med obligatorisk og frivillig undervisning. Mange er de frivillige ekskursioner til Lübeck. Ofte er han i forbindelse med andres undervisning stillet op for at tale om Girard eller Lévi-Strauss. I en tid, hvor skrivning på engelsk ses som det eneste saliggørende, har han holdt stædigt fast i, at også dansk er et forskningsprog. Hans Jørgen har også været en rollemodel, når det gælder forskningsformidling på højskoler, i sognegårde eller andre steder. Hvis befolkningen og dermed skatteborgerne ikke forstår universitetets mål og med, kan vi lukke og slukke. Og så til sagen...

Hvad er religion?

Det kan være svært på fem sider at sige noget substantielt om et emne, der har været drøftet til hudløshed; men det er også en gammel Lundager Jensen-pointe, at hvis man ikke er i stand til at formulere sit standpunkt på bagsiden af et frimærke, har man ikke tænkt det ordentligt igennem.

Hans Jørgen og jeg er durkheimianere. Derfor deler vi mange forståelser og har en række fælles helte som Clifford Geertz og Roy Rappaport (Petersen & Lundager Jensen 2020). Det forudsætter imidlertid et religionsbegreb, der hverken i akademisk sammenhæng, i medierne eller i offentligheden generelt er særligt udbredt, men som imødegår den misforståelse, at religion primært tænkes som propositionelle udsagn om verdens beskaffenhed. Nogle vil hævde, at problemet ikke gælder religionsvidenskab, men også her er der grund til at holde tungen lige i munden. Inden for dele af religi-

onshistorien har man haft et opgør med det problematiske religionsbegreb, men løsningen har været alt andet end tilfredsstillende. I stedet for at omdefinere kategorien ender man med at forkaste den: "Der var ikke noget begreb om religion i den før-moderne verden, altså var der ikke religion" (se Petersen 2020 for en grundlæggende kritik). På den måde har man ikke alene skyllet barnet ud med badevandet, men har gjort sig skyldig i just den essentialisering, man beskylder modparten for at ligge under for. Man har reificeret en religionskategori og som konsekvens deraf forkastet den. Religionsvidenskaben generelt kan heller ikke melde hus forbi, fordi det problematiske religionsbegreb baseret på tanken om religion som propositionelle udsagn præger store dele af religionssociologien, religionspsykologien og kognitionsforskningen. Det er næppe sådan, man vil formulere det, men det er grundlæggende den forståelse, der ligger bag mange religionspsykologiske og sociologiske arbejder. Zuckermans *Society without God* (2008) er et slående eksempel.

I grundige interviews har Zuckerman spurgt 'danskerne' om deres religiøsitet. Spørgsmålene modsvarer en *fideistisk* religionsopfattelse, at religion basalt drejer sig om tro forstået som netop propositionelle udsagn om verdens indretning. Da 'danskerne' ikke overreder kirken og svarer nej til at tro på en række centrale kristne doktriner, når Zuckerman frem til, at man såmænd godt kan være lykkelig uden religiøsitet, fordi Danmark i nyere tid ofte indtager pladsen i *World Happiness Report* som det lykkeligste land i verden. Det er en let karikeret fremstilling, men ingen, som har læst bogen, vil kunne hævde, at karakteristikken skyder forbi. Hvad er problemet? Nøjagtigt det samme, som lå bag Ateistisk Selskabs puerile buskampagne i 2016. En opfordring til at melde sig ud af Folkekirken lød: "Tror du virkelig, at gud skabte himlen og jorden på syv dage?" Ånden fløj højt. Man var ikke kommet længere end side et i Bibelen. Havde man gjort sig den ulejlighed at læse Gen 2, 1-2, havde man vidst, at Gud efter endt gerning faktisk hvilede på den syvende dag. Også her forstås religiøse repræsentationer som propositionelle udsagn om verden, som man forholder sig til som sandhedsdomme – korresponderende med videnskabelige udsagn, men med den forskel, at religiøse eksemplificerer dårlig videnskab. Det er tankevækkende al den stund, vi forsøger at lære vore studerende om intellektualismens fejlslutning typisk eksemplificeret ved Tylor og Frazer.

Zuckerman kunne have overvejet, hvorfor 74,3 procent af den samlede danske befolkning er medlemmer af Folkekirken og derfor betaler et pænt beløb i kirkeskat. Vi plejer at tage betalingsvillighed alvorligt. Han kunne have spurgt, i hvilke sammenhænge danskere kommer i berøring med Folkekirken og hvilken betydning, det har for dem. Nuvel, flere vil indvende, at ser vi på Folkekirkens medlemstal har det været jævnt nedadgående i mange år? Bekræfter det ikke Zuckermans tese? Ikke hvis man udfører *thick description*, som Geertz kaldte det, eller dybdeanalyse, som jeg betegner det. For faldet i medlemmer må korreleres med antallet af migranter og flygtninge, som er kommet til Danmark i samme periode. Dersom de to tal matches, ligger medlemstallet på ca. 87 procent for etniske danske (forstået som medlemmer af Folkekirken med fødsel i Danmark i mere end to generationer). Her vil nogen sige, at disse medlemmer blot er 'kulturkristne', som ikke ligefrem slider på kirkens bænke, men

det begreb er meningsløst for teologer og religionsvidenskabere, for hvilken kristendom er ikke kulturkristendom, og hvornår har der eksisteret andet? Målestokken i kategorien er en skelnen mellem tros- og kulturkristendom, men hvorfra kommer den, hvis ikke fra pietisme og vækkelsesbevægelser? Ikke det bedste udgangspunkt for en saglig analyse med et videnskabeligt neutralt begrebsapparat. Som om folk i forne tider rendte hus og hjem ad vej for at komme til tempel eller kirke. I dag som tidligere kommer mennesker, som de er flest, til helligstedet, når de har grund til det. Jovist, har der været og er perioder med betydeligt mere sammenrend i kirken, men det har typisk været i sociale sammenhænge, hvor der enten har været stærkt socialt pres i form af intern censur som sladder i det mindre samfund eller ekstern censur som kirketugt udøvet af statsmagten. Historisk er det enkelt både at forklare fremkomsten af et individualiseret, fideistisk religionsbegreb og dets normative anvendelse i navnlig teologi og dele af religionsvidenskaben, men det gør ikke kategorien brugbar, hvis man vil forstå religion. Derfor må man, som Hans Jørgen og jeg er overbeviste om, have fat i et andet religionsbegreb, det durkheimiske.

Her er tanken, at menneskelige fællesskaber forudsætter religion. Ingen gruppe uden religion. Det skyldes, at mennesket er et dobbeltvæsen i en spænding mellem selvished og kollektiv, for socialiteten kommer for en pris. Selvet må give afkald på egne begær og lyster for at blive del af gruppen (Lundager Jensen 2005, 9; Petersen 2019, 473-77). Først i tre- til seksårsalderen er børn i stand til at anlægge et vi-perspektiv på egne og den andens handlinger. Det kan andre menneskeaber ikke. De kan aflæse den andens intentioner, men de er ikke i stand til at vurdere den andens og egne begær ud fra et tredje, overordnet perspektiv, gruppens (Tomasello 2019, 204-11). Det forudsætter religion, for religion er *in nuce* kollektivets basale værdier, normer og idealer, som den enkelte må bøje sig for, hvis vedkommende ønsker at være en del af gruppen. Guden, guderne eller forfædrene er emblematiske udtryk for fællesskabet, hvilket ikke – i en misforstået udlægning af Durkheim – indebærer, at det guddommelige kan reduceres til kollektivet. Det kan det ikke, for det guddommelige er netop det, gruppen ikke er, men som den skal stræbe mod at blive. Durkheim taler om grupperus eller effervesens. Det er der en dyb pointe i, for religion skal primært tænkes affektivt. Det er et spørgsmål om gruppen, som investerer følelser i et batteri, hvis energi de efterfølgende kan tappe, indtil batteriet i kulten på ny må oplades (jf. Durkheim 1912, 330, jf. 497, 596). Det er basalt set, hvad der sker i en kristen gudstjeneste. Den er på en og samme tid genopladning og energiaftapning. Gruppen elektrificeres i kulten, hvor de mange i forening investerer deres grundlæggende følelser i det batteri, som udgør gruppens emblem. Når gruppen igen spredes for alle vinde og de enkelte vender tilbage som individer i hver deres selvstændige verden, kan de tappe af den opladede energi, men den vil uafsladeligt forsvinde, og derfor må den også med jævne mellemrum atter genoplades – for både individ og kollektiv.

Mange har over for Durkheim indvendt, at med en sådan forståelse er der intet, der ikke falder ind under kategorien religion. Det er i og for sig rigtigt, men det gør ikke opfattelsen mindre relevant. For det første har kultur og religion i det meste af

menneskehedens historie været sammenfaldende størrelser. Det er først med modernitet og sekularisering, at der sker en stadig uddifferentiering af kulturen i semi-autonome livssfærer som religion, økonomi, ret, underholdning, sport, etc. For det andet gælder, at menneskets kultur og socialitet er skrøbelig. Til forskel fra fx bier og myrer, der er eusociale, dvs. er genetisk programmeret til fællesskab og derfor ikke kan være andet end gruppeorienteret, er mennesker ultrasociale. Dybdebiologisk er vi despotiske, selvoptagne og ikke specielt sociale (se Turner et al. 2018). Det er ikke så let at elske den anden, og da slet ikke, hvis vedkommende genetisk er meget forskellig fra en selv. Biologisk er vi tribalister, som har svært ved at udstrække generøsiteten til dem uden for stammen. Ikke desto mindre har vi evolutionært gennem løbende udvidelser af vor følelsesmæssige palette udviklet tilpasninger for stadigt større grader af socialitet. Eller sagt på anden vis: Det er ikke mindst i kraft af religion, at vi er i stand til at indgå i mere stabile grupper, fordi religion gennem dens emblematiske orienteringspunkt forlener følelserne med den grad af stabilitet og permanens, der gør, at fællesskabet kan bestå over tid. Det gælder i det små i forholdet mellem to mennesker, hvor der også etableres regler, normer og idealer for relationen, ligesom mærkedage ritualiseres, og der typisk udveksles gaver som indeksikale ringe, der skal give relationen varighed og bestandighed. Det gælder på et større gruppeniveau som i politiske partidannelser. "Når jeg ser et rødt flag smælde", er måske ikke en salme, men funktionelt og indholdsmæssigt kommer den tæt på. Fra et funktionelt perspektiv er det også svært at se forskellen på en religiøs procession og en 1. maj-fejring i Fælledparken. Den afgørende forskel mellem religion *per se* og de mere magre eller tyndere former for religion er alene spørgsmålet om værditilskrivningen af ikke-menneskelige magter.

Durkheims fokus var af forskellige grunde på relationen mellem religion og fællesskab, men han var selsagt ikke blind for, at det affektive element må have et individuelt korrelat. Her kan man imidlertid med fordel bruge Wittgenstein, som godt nok aldrig hverken teoretisk underbygget eller udførligt udfoldet fremstillede opfattelsen. Men tre af hans tekster er særligt interessante. Det gælder primært hans *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* fra 1931, der indgår i den sælsomme *Kringel-Buch* (Rothhaupt 2016, 44-47), og noterne til en forelæsningsserie om religiøs tro, han holdt i Cambridge omkring 1938. I det sidste tilfælde er der tale om en udgivelse foretaget på grundlag af noter taget af enkelte af Wittgensteins studerende. Det er muligt, at der er nuanceforskelle mellem de to tekster, sådan som Lars Albinus og Lars Madsen (2016) har hævdet, men det er ikke afgørende for mit ærinde her (jf. Petersen 2016). Basalt er det samme forståelse, man møder i begge skrifter, og som også finder støtte i *Philosophische Untersuchungen*, der blev til i perioden 1929-1945.

Det interessante hos Wittgenstein er netop fremhævelsen af det affektive aspekt. Religiøse repræsentationer er ikke verdensforklaringer, men følelsesudsagn: "There are instances where you have a faith – where you say 'I believe' – and on the other hand this belief does not rest on the fact on which your ordinary everyday beliefs normally rest" (1997, 54). Der er nu en gang, hævder Wittgenstein, forskel på, at forudsige noget om fremtiden som en vejrudsigt og så tro på dommedag. Forskellen består i, at

der kan føres evidens for det første, medens det ikke gælder det sidste. For kunne der det, ville det ødelægge hele pointen med Dommedag (56). Om dåben som afvaskning opstår der først en fejlslutning, hvis forestillingen udlægges som videnskab (KB nr. 121). Frazers fejltagelse består i, at han alene forsøger at gøre drabet på præstekongen i Nemi forståelig for andre, som tænker ligesom han (KB nr. 101), men deri viser han sit snæversyn og manglende forståelse for, at religiøse sprogspil ikke bygger på en teoridannelse. Wittgenstein nævner sin egen vane med at slå jorden med sin stok; men han tror hverken, at jorden er skyldig, eller at slaget hjælper. Han udtrykker i stedet sin vrede (KB nr. 120).

Lad så Wittgenstein ligge. Det er en før-teoretisk, filosofisk fremstilling af religiøse repræsentationer, der i pointeringen af det affektive trækker på samme hammel som Durkheim, men hvor fokus ligger på det psykologiske og ikke sociologiske aspekt. Jeg deler grundlæggende Durkheims og Wittgensteins opfattelse – alle indbyrdes forskellige til trods; men som Hans Jørgen i en revitalisering af Frazer har vist (2018), er der hos ham vigtige indsigter, der bør fastholdes. Igen pointerer jeg, at religiøse repræsentationer primært er affektive, men det ændrer ikke ved, som Frazer så, at de har en kognitiv dimension. Emblemet udgør jo netop ét frem for et andet (Durkheim 1912, 212, 158-67). Meget må fare hos Frazer, men pointeringen af det kognitive element i religiøse repræsentationer kan man ikke se væk fra. Så meget desto mere, når man betænker de sidste 20 års religionsvidenskabelige kognitionsforskning. Mennesket er på et endnu mere basalt niveau, end Frazer forestillede sig, tilbøjelig til at søge efter intentionalitet, også i sammenhænge, hvor der ikke er videnskabeligt belæg for det. Giver det mening at forsøge at lave en triangulering af de fremdragne tænkere og nå frem til en religionsforståelse, der indeholder de nævnte elementer hos hver af dem? Det mener jeg. Jeg kan ikke udfolde argumentationen her, men hvis man, som ikke mindst Teresa Morgan har påvist i forhold til græsk og latin (2015), har blik for, at antikke begreber som $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ / $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ (græsk), *credo* / *fides* (latin), $\text{יְהוָה} / \text{יְמוּנָה}$ (hebraisk: *hā'el'mîn*, af \sqrt{mn}), $\text{ΝΑΖΤΕ} / \text{ΤΑΝΖΟΟΥΤ}$ (koptisk: *nahte/tanhout*) og $\text{ܚܘܡܢܐ} / \text{ܘܠܘܡܢܐ} / \text{ܚܘܡܢܘܘܬܐ}$ (syrisk: *hymn* / *hymnw* / *hymnwot*), der sædvanlig oversættes med 'tro' og 'tro på',² i stedet bør oversættes med 'loyalitet', 'trofasthed', 'investere sin trofasthed hos', 'sætte sin lid til', så har det konsekvenser – også for autoriserede oversættelser! Vi mangler en samlet begrebshistorisk fremstilling af skiftet fra 'trofasthed' til 'tro', fra 'forlene trofasthed hos' til 'tro på', men et godt bud er den augustinske vending og dertil hele den virkningshistoriske betydning, som reformation, oplysningstid, pietisme og navnlig vækkelsesbevægelser har haft for opfattelsen af begreberne og for religionsforståelsen generelt.

2 Det gælder fx samtlige danske bibeloversættelser, hvad man må begræde, for der er ganske enkelt tale om fejloversættelser fra de respektive originalsprog.

En kort afslutning

Vender vi tilbage til den antikke forståelse, er det paradoksalt, at vi måske ikke er så langt væk fra flertallet af folkekirkemedlemmers kristendom. Det gælder tilslutning til en oldgammel tradition, en identifikation med denne og en brug af den i specifikke sammenhænge, hvor den skænker mening, glæde og trøst og rekonstruerer fællesskabet, som det sker ved overgangsritualer, ved dødsfald og håndtering af afdøde, i forbindelse med kontingensspørgsmål som "hvorfors har jeg mistet mit arbejde", "hvorfors er min søn blevet uhelbredelig syg", "hvorfors har mine forældre slået hånden af mig", osv. og i sammenhæng med moralske spørgsmål. "Tror du på Gud Fader, den Almægtige?" Spørgsmålet er meningsløst, hvis man tænker det som propositionelt udsagn svarende til: "Tror du på den anden termodynamiske lov?". Men det giver god mening, hvis det opfattes som et spørgsmål om trofasthed rettet mod et bærende emblem. Når præster fortæller, hvordan flere vægrer sig ved at lade deres børn døbe med den begrundelse, at de ikke kan 'tro på alt det', der siges i ritualer og slet ikke stå inde for tilspørgslen i forbindelse med trosbekendelsen, peger det på problemet. Det er også baggrunden for, at Zuckermans bog og den religionsforståelse, den repræsenterer, efter min opfattelse er helt forfejlet, hvis man vil forstå religiøsitet i nutidens Danmark. Når man konfronteres med spørgsmålet: "Tror du på Gud Fader, den Almægtige?", vægrer mange sig ved at svare bekræftende på det, fordi udsagnet fortolket som en tilslutning til et propositionelt udsagn om verdens beskaffenhed er blamerende. Det er derfor også langt mere meningsfuldt, hvis man vil undersøge eksempelvis folkekirkelig religiøsitet i dag, at se på, om medlemmerne er villige til at betale for gildet. Og så er vi tilbage ved spørgsmålet om trofasthed som det helt grundlæggende i religion. Loyalitet og traditionsforankring er, hvad religion drejer sig om, og derfor gives der ikke menneskelige fællesskaber uden religion, for det er i religionstilblivelsen, gruppen skabes og fastholdes. Det gælder i Ateistisk Selskab som i Folkekirken. Skal man for alvor forstå det, må man anlægge den type *longue-durée*-perspektiv på kulturen, religionen, historien og evolutionen, som Hans Jørgen har viet sit faglige liv til. Det er vi mange, som har nydt godt af.

LITTERATUR

Albinus, Lars

2016 "Wittgenstein, Frazer, and the Apples of Sodom", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 339-365. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-014>

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Félix Alcan.

Jensen, Hans J. Lundager

2005 "Durkheim og den store teori", *Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 2, 8-21.

- 2018 "James George Frazer: viktoriansk helt, 20. årh.s. skurk, nutidig mediator"
Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 67, 77-104.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i0.104622>
- Madsen, Lars
- 2016 "Explanation and Impression", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 249-268. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-010>
- Morgan, Teresa
- 2015 *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724148.001.0001>
- Petersen, Anders Klostergaard
- 2016 "Wittgenstein's Remarks on Frazer: An Emotional Philosophical Puppet", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 369-402.
<https://doi.org/10.1515/9783110455069-015>
- 2019 "A New Take on Asceticism", *Numen* 56 (5-6), 465-498.
<https://doi.org/10.1163/15685276-12341551>
- 2021 "How Should We Understand Ancient Judaism?", *Journal for the Study of Judaism* 52, 105-125. <https://doi.org/10.1163/15700631-BJA10029>
- Petersen, Anders Klostergaard & Hans J. Lundager Jensen
- 2020 "Review-artikel: Alexandra Maryanski om Durkheim og religionens oprindelse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70, 189-204.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i70.121829>
- Rappaport, Roy R.
- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rothhaupt, Josef G. F.
- 2016 "Wittgensteins 'Bemerkungen über Frazers Golden Bough'. Verortung in Gesamtnachlass – Einbindung in die Philosophietradition – Editions- und Publikationsgeschichte", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 11-83. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-003>
- Tomasello, Michael
- 2019 *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674988651>
- Turner, Jonathan H., Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen & Armin W. Geertz
- 2018 *The Emergence and Evolution of Religion: By Means of Natural Selection*, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315111995>
- Wittgenstein, Ludwig
- 1997 *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett, ed., University of California Press.
- 2001 *Philosophische Untersuchungen. Ludwig Wittgenstein. Philosophical Investigations*.

The German Text, with a Revised English Translation, Blackwell Publishers.
2011 *Wittgensteins Kringel-Buch*, Josef G. F. Rothhaupt, ed., Ludwig-Maximilian
Universität.

Zuckerman, Phil

2008 *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about God*, New
York University Press.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Religionsvidenskab og Radical Orthodoxy

Aksetid ifølge Hans J. Lundager Jensen og John Milbank

KRISTOFFER GARNE

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses the use of Axial Age Theory in Hans J. Lundager Jensen and John Milbank, as well as its relevance for the dialogue between academia and the church.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen diskuterer brugen af aksetids-teori hos Hans J. Lundager Jensen og John Milbank, samt dens relevans for dialogen mellem universitet og kirke.*

KEY-WORDS: *Axial Age Theory; secularization; Radical Orthodoxy; Charles Taylor; dialogue between Theology and Religious Studies*

Hans J. Lundager Jensen og John Milbank har mange ting til fælles. De er nogenlunde jævnaldrende og fremtræder begge med briller og et ikke alt for fyldigt fuldskæg. De arbejder begge interdisciplinært og kombinerer en associationsrig talestrøm med en lynende klarhed – til stor begejstring for kolleger og studerende. De har begge et halvhemmeligt andet fornavn (henholdsvis det Jørgen, der gemmer sig bag det J., som man helst skal nøjes med, og et sjældent brugt Alasdair). Og så har de begge i de senere år været med til at introducere aksetids-tænkning i deres fag og har dermed åbnet for en ny dialog imellem religionsvidenskab og teologi.

Desværre har de to herrer forspildt den oplagte mulighed for at møde hinanden i 2017, da Milbank var i Aarhus, og desværre skriver Hans J. (næsten) kun på dansk. Så samtalen imellem dem må delvis konstrueres af andre.

Da jeg, som er teolog og præst, for et par år siden begyndte at nære en større interesse for religionsvidenskab og kom i kontakt med Hans J., fandt vi ud af, at vi delte

en fælles begejstring for den teologiske bevægelse Radical Orthodoxy.¹ Jeg var umiddelbart mest optaget af bevægelsens repræsentant Graham Ward, som bl.a. har skrevet et lille programskrift, der argumenterer for enheden af teologi og religionsvidenskab (Ward 2019). Hans J. var dog mere begejstret for Milbank, som bl.a. er kendt for sit opgør med socialvidenskaberne, *Theology and Social Theory* fra 1990, hvor Durkheim og andre religionsvidenskabere beskyldes for at være nihilister. Hans J. fik dog sagt 'jeg insisterer ikke på Milbank' på en måde, der var så insisterende, at jeg fik lyst til at genopfriske og uddybe mit bekendtskab til Milbanks værker. Og det viste sig, at Milbank i de seneste år har behandlet de samme værker af Robert Bellah og Philippe Descola, som Hans J. har frugtbart i en dansk sammenhæng.

Religion, evolution, ortodoksi

Aksetids-teorien eller teorien om kulturel evolution, som inden for religionsvidenskab især er blevet fornyet af Bellah, går kort sagt at ud på at betragte religion som et fænomen, der gennemgår forskellige udviklingsstadier. I Hans J.s udgave² opereres der med fem trin eller idealtyper: tribal, arkaisk, aksial, post-aksial og nutidig religion. Tribal svarer nogenlunde til oprindelige stammesamfund. Arkaisk til tidlige bystater og kongeriger, fx Babylonien og Israel. Det aksiale betegner dels gennembruddet af en kritisk bevidsthed, dels en samfundsudstigende tendens. Post-aksial er en kompromisform, hvor 'verdensreligionerne' blander arkaiske og aksiale træk. Det nutidige er situationen efter den franske revolution, hvor staten ikke længere sanktionerer en bestemt religion, og der derfor bliver 'frit valg på alle hylder'.

Milbank blev berømt for allerede omkring 1990 at tale om det post-sekulære og beskrive sekularisering som en ikke-nødvendig udvikling. Sekularisering var og er noget, der hele tiden skal frembringes og støttes, ikke en naturlig tilstand, der er tilbage, når en religions dominans aftager. Milbank har bl.a. peget på teologiske udviklinger i middelalderen – herunder fremkomsten af forestillingen om en 'ren' natur og en 'ren' filosofi – som en utilsigtet forløber for sekularisering. Teologerne ville redde Guds op-højethed, men lagde i stedet grobunden for, at han kunne tænkes bort.

Når en 'ortodoks' (egtl. anglokatolsk) teolog som Milbank er blevet interesseret i asketids-teori, skyldes det formentlig især Charles Taylor, der i sit store værk *A Secular Age* fra 2007 knytter an til og supplerer Milbanks sekulariseringsanalyser. I forlængelse af Max Weber fokuserer Taylor bl.a. på reformbevægelser såsom amerikanske calvinisters samfundsprogrammer. Forsøget på at afspejle Guds rige på jord gennem protestantisk arbejdsmoral baner vejen for sekularisering. For hvis Guds rige kan realiseres på jorden ved at leve et liv i kald og stand, kan man også pludselig forestille sig, at Gud ikke spiller nogen rolle. Og fjerner man Gud fra den ligning, der begrunder den

¹ Jf. de to artikler, som vores 'samarbejde' har mundet ud i: Lundager Jensen 2020a og Garne 2020.

² Se fx den ultrakorte version i Lundager Jensen 2020b.

protestantiske arbejdsmoral, har man det moderne sekulariserede samfund, hvor religion og tro er blevet noget, man kan vælge til og fra, ikke en naturlig bestanddel af samfundets sfære, hvor det hellige og det profane balancerer hinanden.³

I sit store værk overvejer Taylor også, om sekulariseringen kan have endnu ældre rødder end protestantiske reformbevægelser og forviklinger i middelalderens teologi. Og her er han stødt på aksetids-teorien, bl.a. gennem Bellah og Marcel Gauchet.⁴ For kan man ikke sige, at kombinationen af kritisk tænkning og religiøs motiveret verdensudstigning, som vi ser hos profeterne, de tidligere kristne og buddhisterne, baner vejen for sekularisering, idet sand religion bliver noget, der skal realiseres ved at bryde med samfundet, ikke ved at deltage i dets kultiske handlinger?

På dette sidste punkt siger Milbank dog fra.⁵ For hvis vi forstår kristendommen som aksial, giver det ingen mening at tale om det aksiale som årsag til sekularisering. Kristendommen vil ikke afskaffe religion, men lade den gennemsyre verden. Den er ikke en affortryllelse, men en dybere fortryllelse af alting gennem forestillingen om materiens forbindelse til det transcendent. Alt er helligt, alt indgår i den konstante gave-udveksling mellem Gud, menneske og verden. Der skal en revolutionær som Frans af Assisi til, for, at der overhovedet kan blive tale om den mindste kim til sekularisering – og så er vi langt inde i kristendommens historie. De franciskanske teologer opfandt forestillinger som 'univocitet' (at et ord som 'væren' altid betyder det samme) og 'ren natur'. Og så begyndte de at vende ryggen til samfundet og leve uden for dets institutioner. De opgav den katolske tanke om at bidrage til samfundets hellighed og gik i stedet ud i naturen. De ville frelse verden, ikke kultivere den.

Men, kan religionsvidenskaben spørge Milbank, kan man ikke netop sige det samme om de første kristne? De var da i den grad fokuseret på frelse, ikke velsignelse, for nu at bruge en af Hans J.s mest udbredte sondringer. Men her indvender Milbank, at aksial religion må forstås som paradigmatisk syntetiserende, ikke udstigende. Det aksiale bringer det transcendent og det immanente sammen, det adskiller det ikke.

Der findes uden tvivl en meget stærk udstiger-tendens i Biblen og den tidlige kristendom, uanset om man så vil finde sekulariseringens rødder her eller ej. Men der er også noget produktivt for religionsvidenskaben i Milbanks insisteren på at forstå det aksiale som paradigmatisk syntetiserende – især hvis vi følger fx Bernhard Lang i at regne Jesus med som en af de aksiale foregangsmænd (Lang 2013, 37). Bellahs berømte diktum "Nothing is ever lost" (Bellah 2011, 267) siger jo netop, at det nye altid opbevarer det gamle i nye former, det tager ikke afsked med det. Man kunne måske derfor bedst forstå det aksiale som nye mulighedsbetingelser inden for det arkaiske?

Som et eksempel kan man nævne Paulus' menighed i Korinth. Paulus forsøger i sine breve at overbevise sin menighed om, at de er på vej ud af denne verden og derfor

³ Taylor 2007 sonderer mellem paleo-durkheimianske, neo-durkheimianske og post-durkheimianske samfundsformer, hvilket svarer nogenlunde til arkaiske, post-aksiale og nutidige religionstyper.

⁴ Taylor skrev forord til Gauchet 1997.

⁵ Det følgende signalement af den 'sene' Milbanks tanker er især baseret på Milbank 2013 og 2015.

bør leve på en radikal måde. Men samtidig skoser han dem i menigheden, der er alt for ivrige og lever i ånden alene. Paulus anbefaler ensartethed og redelighed i menighedens sammenkomster, og han omtaler nadverfejringen som noget, der helst skal have samme orden som et arkaisk måltidsfælleskab. Samtidig tillader han spontan tungetale og andre profetiske udgydelser. Men de skal tydes og udlægges for menigheden. Det aksiale kan altså gennem en intellektuel bearbejde give plads til og genoplive mere tribale religionsudtryk, der havde trange kår i et arkaisk tempel, hvor alt er reguleret og ordnet.

Er vi ikke indskrænkede i vores syn på tribal religion, spørger Milbank (Milbank 2015, 108)? Måske er de oprindelige stammereligioner mere sofistikerede med deres magtfulde væsner, end grækerne var med deres antropomorfe guder? Ifølge Milbank er der stor affinitet mellem den tribale, magiske påkaldelse af kosmiske kræfter og så den kristne, aksiale liturgi, som 'theurgisk' nedkalder den guddommelige krop over menigheden. Dette, og ikke det arkaiske fedteri for guderne, er sand religion ifølge Milbank. Aksial religion er en revitalisering af det tribale i arkaiske rammer inden for en ny transcendent horisont. Således Milbank.

Det ville dog formentligt være mest redeligt at stå ved, at udstigertendensen og den potentielle sekulariseringstendens var og er her fremherskende i aksial religion, og så med Hans J. kalde den ortodokse kristendom, Milbank repræsenterer, for 'post-aksial kompromisreligion' (Lundager Jensen 2018)?

Religionsvidenskab og teologi

Overfører vi Milbanks diskussioner til det danske, teologiske landskab, som Hans J. og jeg er opfostret i, lever det mere 'rene' aksiale i bedste velgående, i hvert fald i teorien. I min teologiuddannelse fra 2010-2016 blev vi først og fremmest præsenteret for et bekræftende sekulariserings-narrativ. Kristendommen, især den lutherske, har selv været med til at bane vejen for moderniteten. Derfor er der ingen konflikt mellem modernitet og protestantisk kristendom, og teologerne kan sagtens forkynde 'på modernitetens præmisser'.

Med jævne mellemrum bliver der i *Kristeligt Dagblad* ført diskussioner om, hvorvidt den akademiske teologi er blevet irrelevant for kirken og samfundet. Her bliver 'religionsvidenskab' brugt som et skældsord. Teologi er blevet til religionsvidenskab, hvilket må betyde, at med den stigende specialisering glemmer eksegeterne og kirkehistorikerne det systematiske aspekt af teologien. Det forekommer rigtig nok, men gælder for alle uddannelser.

I stedet for at skyde skylden på de forskere, der passer deres arbejde, kunne man måske vende pegefingern indad. Kan det ikke også være de både halv- og helsystematiske teologer (og præster), der ikke følger med i, hvad deres kollegaer på de andre afdelinger og fakulteter kommer frem til? Det burde ikke være uoverkommeligt at afsætte en månedlig eftermiddag til at bladere i nogle af de flere udmærkede dansksprogede teologiske og religionsvidenskabelige tidsskrifter for at se, hvad der her rører sig – og så selv drage de (systematisk-)teologiske konsekvenser af de nye indsigter.

Det kan ikke være andres pligt at gøre arbejdet med at læse, forstå og tænke for én, hvad anklagen mod den nye irrelevante religionsvidenskabelige teologi ellers kunne få det til at lyde som. Det må være den enkelte præsts eget ansvar, på baggrund af bl.a. sin akademiske uddannelse, at komme frem til og fremsætte det 'kristendommens iboende sandhedskrav', som rektoren for Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter har formulerer som teologiens opgave (KD 10/11-2020).

Det er ikke, fordi universitetsteologien ikke skal beskæftige sig med sandheden, men er den virkelig noget, der kan gøres krav på? Er sandheden ikke snarere noget, der viser sig (*a-letheia*, det ikke-lukkede), eller måske ligefrem Jesus, sandheden, vejen og livet (Joh 14,6)?

Som også Hans J. har antydnet i debatten (KD 3/11-2020), er det højst tvivlsomt, at kirken og kristendommen skulle være bedst tjent med, at præsterne går rundt og fremsætter sandhedskrav. Man kan fx spørge, om Folkekirken har bevaret sin legitimitet gennem corona-krisen ved at række menigheden sandhedskrav gennem digitale medier? Eller har den snarere gjort det ved at tilbyde alternative, meningsfulde og opbyggelige fællesskaber, og ved at være det sted, hvor man gennem de forskellige grader af nedlukning kunne mødes i ordnede, arkaiske rammer og synge, lytte, se, høre og blive velsignet? For nu at citere de ord, der i skrivende stund er de seneste, Hans J. har publiceret i en direkte teologisk sammenhæng:

Det er højst tvivlsomt, om den kendte, kategoriske sondring imellem religion og evangelium nogen sinde var retfærdig. Grundtvigs sondring imellem menneske og kristen var bedre, for med 'menneske' mente han hedning. Den eneste vej ind i sand kristendom var sandt hedenskab. Sagt med Robert Bellahs termer: Ganske vist gik vejen ind i det aksiale engang i et brud med det tribale og det arkaiske; men fra og med postaksial religion må den gå igennem det tribale og/ eller det arkaiske. Hvis nogle, eller mange, bliver stående på vejen og nøjes med at glædes over og trøstes af den skabende og velsignende Gud, med eller uden varmt fællesskab, er det heller ikke så ringe (Lundager Jensen 2020, 197).

Hverken teologien eller kirken kan leve med en situation, hvor religion opfattes som et skældsord, og kristendommen forstås som mest optimal, når den er det rene sandhedskrav uden tid og sted, fællesskab, lyd, lys og bevægelse. Hvis teologien bliver ved med at bekræfte sekulariseringen og det rene evangelium og ikke indser, at post-aksial religion og alle dens spraglede udtryk er kommet for at blive – og måske appellerer bedre til mange af nutidens mennesker end store sandhedskrav – bliver den først for alvor irrelevant.

Har teologerne for meget berøringsangst over for religionsvidenskab til at ville lære dette af dens repræsentanter, kunne de måske i stedet læse vores engelske, ortodokse venner, der ikke er bange for, at denne snak bliver for 'vag', så længe vi husker, at Gud blev menneske og giver sig selv til os gennem et ritual: nadveren. Milbank skriver:

The unprovable, uncertain, and necessarily vague⁶ to which we must critically appeal and which we must constantly reinterpret is now also that which is most proximate to us

⁶ Her er Milbank i øvrigt på linje med en af Hans J.s andre helte, nemlig Roy Rappaport, for hvem et "ultimativt sakralt postulat" også helst skal være tilpas 'vagt'.

as the Eucharistic and ecclesial body that should now compose even our most physical matrices (Milbank 2015, 120).

Når selv Vorherre engang imellem må 'føle sig frem,' som Milbank har sagt det,⁷ kan vi vel også gøre det som kirke og teologer? Heldigvis har vi foruden den teologiske tradition pyntede kirkerum, salmebøger og højtidelige ritualer, så vi ikke skal famle rundt i blinde eller fremsætte alle sandhederne selv.

LITTERATUR

Bellah, Robert

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Garne, Kristoffer

2020 "Den liturgiske vending. Et essay om radikal ortodoksi og ritualer", *Fønix*, 96-119.

Gauchet, Marcel

1997 *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691238364>

Lang, Bernhard

2013 "Agerbrugeren, den intellektuelle og individet. Præsentation og fortolkning af religiøs evolution efter Robert Bellah. Med en annoteret bibliografi over de historiske stadier, Bellah-style", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 32-56. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20409>

Lundager Jensen, Hans J.

2018 "Biskoppen og asketen. Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 68, 75-90. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i68.109110>

2020a "Natur, bibel, analogisme", *Fønix*, 1-49.

2020b "Den rituelle triade og nye gudstjenesteformer. Religionshistorisk dybdeperspektivs refleksioner over nye gudstjenesteformer", in: Jette Bendixen Rønkilde & Jørgen Demant, eds., *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*, Eksistensen, 183-197.

Milbank, John

2006 *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2. udg. [1. udg. 1990]., Blackwell Publishing.

2013 *Beyond Secular Order. The representation of Being and the Representation of the People*, Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118825365>

2015 "The Legitimacy and Genealogy of Secularization in Question", in: Stijn Latré et al., eds., *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, Bloomsbury, 83-127.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=7tMaZAlhemw&t=3783s> (ca. en time inde).

Taylor, Charles

2007 *A Secular Age*, Belknap Press. <https://doi.org/10.4159/9780674044289>

Ward, Graham

2019 *Theology and Religion. Why It Matters*, Polity Press.

Kristoffer Garne, sognepræst, cand.theol.

Nis Petersens Vej 26, 7620 Lemvig

Analoge guder i et digitalt rum – en kommentar til Augustins *De Civitate Dei*

LARS ALBINUS

ENGLISH ABSTRACT: *Augustine's denunciation of the Roman gods takes up a lot of space in his great work De Civitate Dei. The issue is anything but simple. Augustine's primary concern, namely, to confirm faith in the one, true God (unus et verus deus), is hampered by the analogical relations between the human and the divine, characteristic of the Roman imperial cult and thus implicating the common notion of deus. In order to secure the digital cut between the world of humans and the realm of its creator, Augustine targets the heathen gods as imaginary inventions, on the one hand, yet as real but immoral demons, on the other. Nonetheless, it is the analogical relation between the human and the divine, which goes to form a part of the belief in Christ as the human incarnation of God.*

DANSK RESUMÉ: *Kirkefaderen Augustin bruger megen plads i sit store værk De Civitate Dei på at lægge afstand til de romerske guder. Problematikken er alt andet end enkel, for selvom det for Augustin først og fremmest drejer sig om at bekræfte troen på unus et verus deus, den ene og sande Gud, forstyrres selve begrebet deus af de analoge relationer mellem det menneskelige og det guddommelige, som er karakteristisk for den romerske kejserkult. For at fastholde det digitale snit mellem menneskenes verden og den Gud, der har skabt den, anklager Augustin dyrkelsen af guder, som han dels beskriver som opdigtede, dels som reale men umoralske. Ikke desto mindre er det den analoge relation mellem det menneskelige og det guddommelige, som kan siges at spille med i forestillingen om Kristus som Guds menneskelige inkarnation.*

KEY-WORDS: *Augustine; De Civitate Dei; the concept of deus; Roman gods; cult of the emperor; analogical relations; digital cut*

O di immortales, ubinam gentium sumus?

Quam rem publicam habemus? In qua urbe vivimus?

Cicero

I

Jeg vil i følgende artikel fokusere på en semantisk flertydighed, der hos Augustin optræder som et mellemværende mellem forskellige konnotationer af *deus*, fra appellativ til proprium. At den kristne Gud må kvalificeres ved et *unus et verus* demonstrerer, at *deus* i sig selv, dvs. som begreb betragtet, åbner for en betydningsextension, der truer med at underminere tanken om den skabende Guds forskellighed fra alt andet, en tanke, som det er altafgørende for Augustin at fastholde i forkyndelsen af ny tids nye og sande religion.

Stemningen i det store værk *Om Guds Stad imod hedningene* (*De civitate Dei contra paganos*), som Augustin påbegynder i 413 e.Kr., er præget af goternes erobring af Rom tre år tidligere. Byens omdømme som *urbs aeterna* har lidt et knæk, og selvom Rom stadig er hovedsæde for den kristne religion, sætter Augustin alene sin lid til den evighed, som ikke findes i noget jordisk samfund, men alene i Guds rige. Det tumultariske menneskeliv og dets genklang i dyrkelsen af (og fortællingerne om) de hedenske guder brydes med den radikale andethed, som kommer til udtryk i troen på den eneste sande Gud og hans søn Kristus, der ses som opfyldelsen af den gamle pagt med Abraham (*De civitate Dei* 16,26). Guds Stad, eller Det Nye Jerusalem, er ikke af denne verden og – i modsætning til de romerske guder – ikke en analog udgave af det menneskelige samfund.¹ Nok er mennesket skabt i Guds billede, men kun for at det i sit indre kan høre det Andets røst (*Confessiones* 11,6 [Augustin 2009]; *De civitate Dei* 10,13; 10,15). Det digitale snit mellem denne og den anden verden, hvormed Augustin forsvaret kristendommen mod anklagerne for at være skyld i Roms undergang, betyder på den ene side, at Rom bliver en jordisk by, der er overladt til menneskenes eget forgodtbefindende, og på den anden side, at de guder, der stadig dyrkes i den, bliver så meget desto mere nærværende. Som menneskelignende dæmoner hjem søger de Augustin i værkets ti første bøger, hvor meget han end forsøger at gøre sig fri af dem. Og ikke nok med det. De skaber også et felt af ubestemmelighed mellem det jordiske og det himmelske, mellem det menneskelige og det guddommelige.

¹ At Abrahams slægt skal få Kana'ans land "til evigt eje", som det lyder i pagten, udlægger Augustin ifølge det græske *aionion* som det, der "enten ingen afslutning [har] eller også varer det til denne tidsalders afslutning" (16,26 [686]). Der er med andre ord tale om et digitalt brud med denne verdens tid. I skarp parentes refereres der løbende til Bent Dalsgaard Larsens oversættelse, 2002.

II

Et vigtigt anliggende for Augustin i de første bøger af *De civitate Dei* er at udstille de romerske guder som falske (*falsos*) og svingagtige (*fallaquesque*, 2,29 [211]). Men spørgsmålet er, hvad han i den forbindelse forstår ved 'falsk'. Nogle gange omtaler han "hedningernes guder" (*deos gentium*), specielt de handlinger, der tillægges dem, som falske i betydningen 'opdigtede'.² Generelt opfattes de dog som reelt eksisterende,³ og betegnes enten som dæmoner (*daemones*), hvad der oftest er tilfældet, eller som ånder (*spiritus*). De er generelt "urene" (*immundissimos*), dvs. moralsk anstødelige væsner, der som sådan står i modsætning til den "ene og sande Gud" (*unus et verus Deus*). Modsat denne semantisk-hegemoniske bestræbelse, hvormed Augustin i øvrigt var på linje med de andre latinske fædre, blev dæmoner og afdøde heroers sjæle almindeligvis af tidens filosoffer opfattet positivt som udødelige væsner, der befandt sig på et eksistensniveau mellem (levende) mennesker og guder. Fx betragtede Filon de græske δαίμονες som et andet navn for engle og sjæle.

Mere bemærkelsesværdigt kan Augustin dog også opfatte de romerske guder som "dele af den ene Gud" (jf. "unus Deus [...], cuius partes ceteri dii putantur" 4,20 [264]). Under alle omstændigheder må de afvises, for så vidt som romerne tillagde dem "en nedbrydende autoritet [...] på grund af deres opdigtede guddommelighed [falsam divinitatem]" (2,19 [199]). Således understreger Augustin senere i sit værk, at "[d]eres magt viser ikke, at de ikke findes, men deres iver viser til overflod, at de er onde" (8,13 [390]). De er med andre ord uværdige til at blive betragtet som egentlige guder.

Inspireret af Varro overvejer Augustin på skrømt, at man også kunne forstå Jupiter som hele "den legemlige verdens sjæl, idet han fylder og bevæger hele denne masse" (4,11 [257]). Det ville betyde, at det i virkeligheden er Jupiter, romerne dyrker, når de dyrker luftens Juno, havets Neptun, havdybets Salacia, jorddybets Proserpina, arnens Vesta, essens Vulcanus, handlens Mercur, tidens Saturn, kornets Ceres, skovenes Diana osv. (Augustin forsætter med en lang række af mindre guddomme). Som et ana-

² Kun få steder taler Augustin direkte om "opdigtede guder" (fx *commenticios deos*, 6,9 [332]) og om romernes frembringelse af mange falske guder (jf. *deos multos falsosque fecerunt*, 7,30 [368]). Men når han, som ofte, håner de romerske guder for at tillade, at deres tilbedere lider en uretfærdig skæbne, kan han fx tilskrive det den omstændighed, at de ikke har blod i sig (*sanguinem*), men består af luft (*aerii*, 3,18). Dermed trækker han på naturfilosoffernes tanke om, at dæmonerne lever i luften mellem mennesker og guder, og omsætter det til en antydning af deres impotens. Udsagnet kan sammenlignes med den senere henvisning til statuen af Apollon fra Cumae, der afmægtigt skulle have grædt over grækernes nederlag til kong Aristonikos, og som haruspekserne derfor ville kaste i havet, 3,11.

³ Ofte fremgår opfattelsen af gudernes faktiske eksistens implicit, men den kommer også eksplicit til udtryk som her: "Guderne (*dii*) var ivrige for gennem mangfoldige tegn fra dyrs indvolde, fugles flugt [jf. etruskisk divination] og orakler at fremhæve sig selv som kyndige med hensyn til fremtiden og som hjælp i kamp, men derved bevises, at de var til stede. Hvis de virkelig var draget bort", som det blev hævdet af dem, der kritiserede den kristne religion for til skade for Rom at fortrænge guderne, "ville romerne have været mindre optændt af eget begær efter borgerkrige, end de blev ved gudernes tilskyndelse" (2,26 [208]).

logt eksempel henviser han efterfølgende til stoikernes forestilling om, at *Deus* "er verdens sjæl, og verden er denne sjæls legeme" (4,12 [259]). Men hvis det forholdt sig sådan, ville det have den absurde konsekvens, at "hver gang et dyr dræbes, dræbes en del af Gud" (ibid.). Tanken om, at Gud udbreder sig legemligt i den jordiske verden, må derfor afvises.⁴ Uden overgang – eller rettere sagt: via *Deus*, der som *proprium* danner reference for både stoikere og kristne⁵ – glider denne konklusion over i problematikken omkring den hedenske gudedyrkelse, for "hvordan", spørger han, "kan guden så for i øvrigt blive vred på dem, som ikke dyrker ham, når det er hans egne dele, der ikke dyrker ham? Den eneste udvej er da at sige, at alle guder har deres eget liv, at enhver lever for sig selv, at ingen af dem er del af nogen anden" (4,13 [260]). Således dyrkes Jupiter alene som den, "der har grundlagt Romerriget og givet det vækst", mens de andre guder "er optaget af deres egne pligter og opgaver" (ibid.). Det bemærkelsesværdige er, at den samme hypotese anvendes om den kristne *Deus*, men med et andet resultat. Jupiter kan – i modsætning til den sande *Deus* – ikke tilskrives æren for hele den funktionsopdelte verden, for så vidt som de enkelte guder kræver deres ret til at blive dyrket i henseende til hver sit virkeområde. Dette analoge forhold mellem gudernes og menneskenes verden fastholdes af den almindelige statskult, hvorimod det inden for den kristne teologi ophæves digitalt. Man træder ikke på Gud, når man træder på en myre, eftersom Gud – som verdens skaber – ikke selv er af denne verden. Ikke desto mindre gives der tilsyneladende et skæringspunkt mellem det analoge og det digitale, for så vidt som det monoteistiske tankeeksperiment anvendes om såvel Jupiter som *Deus* (dette optager atter Augustin i 7,11). Af samme grund indrømmer Augustin, at Varro, der mente, at "kun én Gud bør dyrkes" (4,31 [275]), nemlig Jupiter/Zeus, var "så tæt ved sandheden", at han nemt burde kunne "belæres om sjælens bevægelighed, så at han kunne indse, at den sande Gud snarere af natur er uforanderlig og har skabt også selve sjælen" (ibid. [276]). Bevægeligheden, dvs. påvirkeligheden, er et analogt princip, der binder dæmoner og mennesker sammen; den uforanderlige salighed, der alene tilhører *Deus* og hans rige, stiller sig digitalt uden for, mens *deus som appellativ* synes at spænde over begge dele. Således vender Augustin flere gange tilbage til distinktionen mellem forestillingen om, at Gud er alle tings sjæl, som Varro deler med stoikerne, og at Gud har skabt sjælen (7,5 [346]). Den sande Gud går forud for alt andet end sig selv. "For selv om han bevæger det timelige, bevæges han ikke selv i tiden" (10,12 [451]).

Augustin benytter sig i vid udstrækning af en hypotetisk argumentationsstrategi, "hvis... så", der retorisk påviser det uholdbare i en given antagelse. Det retoriske trick er, at han tilsyneladende ikke tager direkte stilling til selve antagelsen – som fx de romerske guders guddommelighed – men lader de historiske begivenheders modsigelse tale for sig selv. "Dengang da Romerriget var ved at gå under på grund af den slette moral", som han skriver, "gjorde deres guder (*dii*) intet for at lede og korrigere

⁴ I *Confessiones* (3,6-7 [Augustin 2009]) erkender Augustin, at han i sin ungdom lod sig forlede af manikæernes materialistiske tankegang.

⁵ Forskellen er naturligvis, at *Deus* for stoikerne dækker over Zeus/Jupiter, mens det for de kristne dækker over Jahve.

livsførelsen og forhindre samfundets undergang” (2,23 [205]). Og senere – i forbindelse med general Sullas hærgen, der var ledsaget af et gunstigt haruspeksisk varsel – lyder argumentet: “Hvis det var retfærdige guder (*dii iusti*) og ikke onde ånder (*daemones impii*), der plejede at give sådanne tegn, så ville de bestemt [ved hjælp af indvoldene] snarere vise de forestående ulykker” (2,25 [207]).⁶

Det skal siges, at det ikke alene er Roms guder, der tænkes analogt med menneskenes verden. Lejlighedsvist kan Augustin også tale om den kristne guds indgriben i menneskelige forhold for – som modsætning til hedenske guder – at understrege sin almagt. Helt grundlæggende henviser Augustin imidlertid uargumenteret til den Gud, “hvis beslutninger ingen forstår fuldt ud og ingen med rette kan kritisere” (2,23 [205]). Ligeledes kalder han Kristus for Sandheden og formaner pleonastisk til ikke at tro, at Sandheden har sagt noget forkert (1,13 [161]). Augustins diskurs hviler således på en dobbelt forudsætning; på den ene side en ubetinget tilslutning til den kristne religion som et trosanliggende og på den anden side en logisk argumentationsform, der udadtil ikke tager noget for givet. Undertiden krydser det sidste ind over det første, men kun som fornuftens understregning af det, troen allerede har besluttet sig for.

III

Da gudsbegrebet, *deus*, af tidens filosoffer, digtere og præster anvendes så bredt, at det omfatter alt lige fra en enkelt ophøjet Gud til gode engle og onde dæmoner, ja, endda til mennesker, der som kejseren undergår en apoteose, er det nødvendigt for Augustin at splitte det op i divergerende semantiske kæder. På den ene side hæver det sig som *proprium* – dvs. som henvisning til Herren, den eneste sande Gud – over engle og dæmoner som lavere om end udødelige væsner. På den anden side forbindes det som appellativ med netop dæmoner og ånder, hvorfra det endog lejlighedsvist glider over i en betegnelse for digteriske påfund. Til den første betydning hører sand guddommelighed og moralitet, til den anden hører falskhed og usømmelighed. På grænsen mellem det ene og det andet troner Jupiter, hverken lig med den sande Gud eller de falske dæmoner, men gud for Rom som *jordisk* stad.

Augustin forholder sig også kortfattet til *deus* som et relationelt begreb. Således accepterer han, at platonikerne kalder englene for guder (9,23 [432]) og henviser i den forbindelse til, at selv mennesker, der “tilhører Guds folk”, kan kaldes guder, for så vidt som Gud i samme åndedrag kaldes for “gudernes Gud” (jf. Sl 82,6). Gudsbegrebet åbner med andre ord for en ambivalens, der på den ene side fordrer en kontekstuel distinktion og på den anden side ophæver denne distinktion i et fælles udgangspunkt, et bagvedliggende felt af ubestemmelighed, *deus* som sådan, eller måske rettere den

⁶ Et andet eksempel: “Hvis det er sandt, hvad man ofte læser hos romerne om Aeneas’ moder og Romulus’ fader [nemlig at guder og mennesker har haft afkom sammen], hvordan kan da menneskers ægteskabsbrud mishage guderne, når disse er indforstået med, at det sker hos dem selv? Hvis det på den anden side er usandt, så kan de heller ikke i det tilfælde vredes over menneskers faktiske ægteskabsbrud, eftersom de glæder sig over, at noget sådant endog opdigtes om dem selv”, 3,5 [218].

betydningsekstension, der strækker sig fra *deus/dea* og *divus/diva* (det alternative guds-begreb af samme proto-indo-europæiske rod *deywós) til *divinus/divinitas* (guddom) og *divinitatis* (guddommelighed). Forskellen mellem *deus* og *divus* er i sig selv udtryk for en betydningsglidning, for hvor *deus* typisk bruges om en traditionel højgud som fx Jupiter (hvis navn i øvrigt kommer af samme rod), betegner *divus/diva* oftere en underordnet guddom,⁷ og anvendes ikke mindst om en kejser som udtryk for dennes postmortale apoteose. Faktisk besluttede senatet sig for at titulere Julius Cæsar som *Divus Iulius*, allerede inden han afgik ved døden. Den semantiske vej tilbage fra *divus* til *deus* er desuden ikke lang. Således skulle Domitian ifølge Sueton (*De Vita Caesarum: Domitian* 13,2) havde udråbt sig selv som både *dominus* og *deus*. En sådan kejser var ikke alene en guddom lig, men fordrede at blive dyrket og tilbedt som en regulær gud. Det af *divus* afledte *divinitas* og *divinus/divinitatis* rummer tillige et åbent betydningsfelt, hvorfor sidstnævnte adjektiv af Augustin (som det ses af citatet ovenfor) må tilføres et kvalificerende *verus* som betingelse for tilbagekoblingen til *Deus*, den eneste sande Gud. Augustin kan også anvende *divinitas* om Gud, men understreger samtidig, at en tilsvarende guddom ikke findes i romernes officielle religion (*theologia civilis*, 7,1 [341]).

For at forstå ekstensionen i Augustins brug af begrebet *deus*, er det således nødvendigt med en afklaring af, hvilken semantisk horisont, han talte ind i. Ittai Gradel har argumenteret for, at der for romerne ikke var væsensforskel på mennesker og guder (2002, 25 ff). Således var en kejserlig apoteose ikke ualmindelig,⁸ ligesom mennesker og guder i det hele taget delte en lang række fællestræk. Det sidste er dog ikke afgørende for, om der er tale om en kategoriforskel eller ej. Mennesker og myrer ejer også en lang række fællestræk og er dog kategorialt forskellige. Givet er det, at forskellen mellem guder og mennesker, såvel i Rom som i andre kulturer, bl.a. defineres gennem forskellen mellem udødelighed og dødelighed (alle kategorier er i en vis forstand relative, og således tilhører mennesker og myrer samme kategori som dødelige væsner i modsætning til guderne, mens guder og mennesker tilhører samme antropomorfe kategori som tænkende væsner i modsætning til myrerne). Når en kejser ophøjes til gud og dermed udødeliggøres, ændrer det ikke på, at han som alle andre mennesker må afgå ved døden. Udødelig er han kun, for så vidt som han netop ikke længere er menneske. Normalt ville man også sige, at guder og mennesker er henholdsvis usynlige og synlige væsener, men på det punkt udgør kejserens dennesidige apoteose selvfølgelig en undtagelse, der, som Gradel er inde på, kunne betyde, at kejseren først og fremmest er gud i kraft af sin ophøjede herskerstatus (som det eksempelvis ses ved

⁷ Aurora (morgenrøden), der er en mindre gudinde, for så vidt som hun ikke tilbedes i et tempel, kaldes eksempelvis af Ovid for *diva* (*Metamorphoses* 13.587-90). Væsner som nymfer og fauner kaldes ofte for *semideus*, formentlig i forlængelse af det på græsk oftere anvendte *hēmitheos*, der betegner såvel naturguddomme som heroer (i egenskab af at være børn af menneske og gud). Til gengæld kaldes de romerske husguder for *di manes*, hvorfor specielt flertalsbetegnelsen *di* (af *deus*) synes yderst rummelig.

⁸ Fx gives der hyppige eksempler på en tilbedelse af kejserens *genius* (ånd) som en *numen* (guddommelig kraft), Gradel 2002, 162 ff; 234 ff.

Domitians selvproklamation). Alligevel ændrer det ikke på, at der netop er tale om en kategorial forskel. Kejserens position kan ikke sammenlignes med noget andet mellemmenneskeligt forhold, hvorfor forskellen mellem ham og alle andre mennesker korrelerer med forskellen mellem guder og mennesker. Den kategoriale *forskel* er slet og ret pointen i den kejserlige titulering.

S.R.F. Price (1987, 73-77) og D.S. Levene (2012, 55) understreger, at en menneskelig og en guddommelig eksistens adskiller sig ontologisk fra hinanden, for så vidt som en kejserlig apoteose typisk tager model af myten om Hercules (den romerske version af Herakles), hvis dødelige komponent destrueres af ilden, mens han via det udødelige i sin natur stiger op til himlen blandt de øvrige guder. Det betyder imidlertid, som Jörg Rüpke pointerer (2007, 69), at den afgørende grænse ikke drages mellem "gods and humans as such, but between immortals (gods) and mortals (living humans). Between them is no man's land (cf. Cicero, *De legibus* 2.19; 22)". Dette ingenmandsland, hvor gudernes og menneskenes væren mødes, udgør med andre ord et felt af ubestemmelighed, hvorfra både 'guder' og 'mennesker' kan tappe betydning i en given semantisk kontekst.

Selvom det altså i en vis forstand er meningsfuldt at tale om en absolut og ikke en relativ forskel mellem mennesker og guder (Levene 2012, 51), er de romerske guder og deres græske ækvivalenter ikke desto mindre antropomorfe. "De, der fremstillede gudestatuerne i menneskeskikkelse, har, siger han [Varro], åbenbart fulgt den opfattelse, at de dødeliges ånd, som er i det menneskelige legeme, i allerhøjeste grad ligner den udødelige ånd" (7,5 [346]). Ikke blot tænker og handler guderne, som om de var mennesker; de interagerer også med dem (*miscendo humana divinis*, Livius *Praefatio* 6-7) og står ikke tilbage for dem i henseende til umoralsk adfærd. Som de fremtræder hos digterne, der i afgørende forstand må siges at have præget den almindelige gudeopfattelse,⁹ udviser de i et og alt en analog adfærd med menneskene, som et usynligt spejlbillede af deres jordiske eksistens. Det, der adskiller de udødelige fra de dødelige, som Nietzsche engang har pointeret, er først og fremmest, at de er *stærkere*; de udgør det potenserede livs uforgængelige, indre natur. Det analoge forhold til den synlige verden gør således også overskridelser mulige. For *deus* står kun for absolut transcendens i den ene ende af det kontinuerte betydningsspektrum, som i den anden ende har *divus* og *divinus* som langt vagere, for ikke at sige relative, betegnelser for en guddommelig eksistens. Relativiteten er dog ikke, som Gradel hævder, *definerende* for forholdet mellem guder og menneske; det udgør kun – men selvfølgelig ikke uvæsentligt – et aspekt i forholdets betydningsextension. I den romerske optik er overgangen fra menneske til gud, fra dødelig til udødelig, fra synlig til usynlig, altid en nærværende mulighed. Forskellen bygger med andre ord på en underliggende sammenlignelighed, ligesom sammenligneligheden beror på en underliggende forskel. Det er i

⁹ Varro skelner mellem digternes repræsentation af guderne, *genus fabulosum*, den naturfilosofiske opfattelse, *genus naturale*, og den samfundsmæssige opfattelse knyttet til kulden, *genus civile*, jf. Schleich 2010, 7. Mens Varro selv tilslutter sig den naturfilosofiske synsmåde, er det primært den fabulerende opfattelse i digtningen og i teatret, Augustin gør op med. Disse guder er bl.a. skændige, fordi de holder af skuespillenes skamløse indhold.

dette felt af ubestemmelighed, at det analoge forhold mellem mennesker og guder udfolder sig, og som samtidig gør det påkrævet for Augustin at insistere på et ufravigeligt skel mellem på den ene side mennesker og guder i pluralis (herunder Jupiter) og på den anden side Gud i singularis. Når appellativet ophøjes til proprium kan der kun være tale om Herren, der har åbenbaret sig selv som Jahve i *Exodus* (3,14) og som frelserens fader i evangelierne. Modsat de andre guder står han ikke i et analogt forhold til sine egne skabninger, heller ikke selvom de er skabt i hans billede; for omvendt gives der intet billede, ingen statue, af Gud, og ingen vej til hans himmerige uden om den søn, han har inkarneret sig i, og over på hvem han lægger den analogi, han selv holder sig fri af. "Det være langt fra, at denne ubesmittelige Gud", som Augustin skriver, "skulle frygte at blive besmittet af det menneske, han har iklædt sig, eller af de mennesker, blandt hvem han gik som menneske" (9,17 [428]). Paradokset er, at Gud både er inden for og uden for sin egen inkarnation, hvad udråbet "min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" kan ses som et udtryk for. I sit mest lidelsesfulde, kødelige og menneskelige øjeblik er Kristus længst fra sin Gud. Den uudholdelige smerte er snittet mellem det forgængelige og det uforgængelige. Det er ånden, og senere Helligånden, på den anden side af døden, der er det sande liv, det liv, der alene lader sig leve i Guds stad. Ganske vist peger sønnen tilbage på faderen, eftersom han selv er sand Gud, men bruddet mellem den menneskelige, jordiske verden og den guddommelige, himmelske verden er ikke desto mindre absolut. "Mit rige er ikke af denne verden", som Jesus siger til Pilatus (Joh 18,36). Kirken vidner om Guds stad, men er ikke i stand til, som Augustin selv understreger, at realisere den på jorden (19,11). Den "evige fred" hører alene himlen til (19,14; 22,30).¹⁰ Mellem Guds stad som de kristnes himmelske Jerusalem og stoikernes begreb om den kosmiske by (som den ideale overlejring af det reelt ufuldendte menneskesamfund) er der en verden til forskel, nemlig denne verdens *civitas terrena* – befolket, som den er, af romerske guder og filosoffer, der tror, de ved hjælp af deres egen fornuft kan nærme sig det guddommelige.

IV

Et vigtigt mellemværende har Augustin således med de græske og romerske filosoffer, som han ellers i mangt og meget er inspireret af. Særligt fremtrædende er hans interesse for Platon (og hans efterfølgere), som han sætter højere end nogen anden af de hedenske filosoffer. Således har platonikerne forstået, at den højeste gud befinder sig hinsides enhver legemlighed, og derfor er de i deres søgen efter denne gud "gået ud over enhver sjæl og alle foranderlige ånder" (8,6 [383, med henvisning til Platon, *Staten* 380d-381b]). I den forbindelse vender Augustin imidlertid tilbage til spørgsmålet om de mange guder, som dyrkes af romerne, for som dæmoner passer de med akademikernes gængse bestemmelse af dem som væsner, der lever i luften mellem jord og himmel, dvs. mellem menneskene og de ophøjede guder (9,12-13). Menneskene ligner de,

¹⁰ Augustin refererer til *Johannes' Åbenbaring* (21,2-5), hvor Guds stad, det Nye Jerusalem, stiger ned fra himlen, men der er tale om et eskatologisk scenarie, der ophæver denne verdens – og dødens – vilkår (20,17).

som platonisten Apuleius skriver (jf. *De Deo Socratis* 14), ved at være påvirkelige sjæle; guderne ligner de ved deres udødelighed. Legemlige er de ligesom mennesker, men deres legemer består af luft, hvorfor de er usynlige som guderne. For så vidt som deres sjæle er påvirkelige er de ulykkelige, og for så vidt som de er udødelige, lever de i "evig elendighed". Dette kan endvidere kun "ved den højeste Guds åsyn", forklares med "deres store ondskab", hvilket følger af platonikernes eget ræsonnement (9,13 [424]). Det betyder imidlertid, at de dæmoner, der betragtes som salige, *eudaimones*, ikke kan hævdes at opholde sig i midten mellem guder og mennesker. Snarere er de "forenede med guderne" (ibid.). For Filon og andre, der har beskæftiget sig med dette værenshierarki, eksisterer dæmonerne på samme niveau som englenerne, Guds budbringere, og forbindelsen understreges yderligere af, at Augustin accepterer eksistensen af "gode dæmoner" (9,16 [427]). Samtidig henviser han også til "onde engle" (og "de onde engles dæmoniske herredømme"), som er "udødelige med de salige, ulykkelige med de dødelige" (9,15 [425]). Augustin godtager altså implicit, at luftens usynlige rige bebos af væsner, der såvel har del i det højeste som det laveste, det sandt guddommelige og det syndigt menneskelige. Én og kun én kan ophæve dette dynamiske hierarki, nemlig ved at kontaminere det, for så vidt som han, Kristus, *både* er menneske og Gud (ibid.). Derved er "Gud blevet delagtig i vor menneskelighed og har skænket os en genvej til delagtighed i sin guddommelighed" (9,16 [426]). Men genvejen, dette digitale snit, der lader hånt om alle mellemtrin, trækker stadig semantisk set på den analoge betydningsekstension i det græsk-romerske betydningskompleks, som allerede fra hver sin ende forbinder det guddommelige og det menneskelige. Ét er at romerne kunne ophøje kejseren til gud, omend typisk først ved dennes død, noget andet er, at der blandt grækerne havde udviklet sig en tradition for at betragte personer med særlige iatromantiske evner, dvs. datidens healere, som en *theios anēr* (guddommelig mand), angiveligt fordi de havde gennemgået pythagoræisk eller orfisk indvielse. Dertil kommer guddommeligførelsen gennem de teurgiske riter, som Augustin ganske vist forkaster (10,17). Til gengæld afviser han ikke eksplicit pythagoræernes og platonikernes opfattelse af, at de afdødes sjæle bliver til dæmoner, eller at heroer bliver til halvguder (såsom Platon, der af nogle regnes blandt halvguderne, 2,14; 8,13). Godt og ondt, ånd og sansning, blander sig med hinanden i luftens mellemrige, og fra begrebet *deus* strømmer betydning, der via ånder, engle og dæmoner når ned til den menneskelige sjæl. Den eneste måde, hvorpå Augustin kan frigøre sig fra dette felt af dobbelttydighed, er ved at skille to betydningskæder eksklusivt fra hinanden: på den ene side menneskelighed, dødelighed, legemlighed, ulykke; på den anden side guddommelighed, udødelighed, åndelighed, salighed.

For at mennesket i troen og efter døden kan få del i den evige salighed kræves en formidler, hvorfor vi, som Augustin skriver, "bør søge en imellem, der ikke blot er menneske, men også Gud" (9,15 [425]). Her er det tydeligvis ikke åbenbaringsens sprog, der tales, men den søgende menneskeånds. Og den tørster efter det absolutte. Det analoge univers er forvirrende. Til gengæld gør den evangeliske forkyndelse kort proces. Den fordrer troen på en anden verden, på en Gud, der som skaber ligger til grund for den jordiske tilværelse, ikke i forlængelse af den, og som samtidig troner ophøjet i en

himmel, jorden aldrig kan nå. Men Augustin er ikke desto mindre fanget i et semantisk kontinuum. Hans argumenter imod dyrkelsen af de hedenske guder og for tilbedelsen af den ene, sande "gudernes Gud" (11,1 [479]), slår hele tiden tilbage i overvejelser over ligheder og forskelle i et værenshierarki uden skarpe grænser. Troen er den eneste virkelige vej ud af denne ubestemmelighed. Med troen som ren, koncentreret ånd har fornuften renset sig selv for den tvetydighed, der følger af legemligheden og sansernes påvirkelighed. Men en sprække viser sig i forestillingen om alle de andre guder, som aldrig helt slipper sit tag i Augustin. Hvorfor skulle han ellers gå skarpt i rette med Varro, der anser det for nyttigt at forestille sig, sådan som mange gør det, at de fornemste mennesker nedstammer fra guderne (3,4 [217])? Hvis guderne blot er påvirkelige dæmoner, synes det jo ikke urimeligt at antage en vis kontinuitet mellem dem og menneskene. Men guderne kan ikke uden undtagelse identificeres med disse dæmoniske mellemvæsner, for hvorfor skulle Augustin ellers acceptere platonikernes skelnen mellem guder og dæmoner, så længe det blot gælder, at Herren er "gudernes Gud" (9,23 [432])? Med disse guder, som filosofferne anerkender, åbner der sig en afgrund af betydningsglidninger, der gør, at den nye religions digitale rum aldrig kan sige sig fuldstændig fri for de analoge relationers tvetydighed.

V

For den kristne Gud kan der ikke argumenteres. Her gælder kun troen i taknemmelig ydmyghed. Og troen er digital, et enten-eller; ingenting begynder ved nul, alting begynder ved 1. Spørgsmålet om, hvad Gud foretog sig, før han skabte verden, er meningsløst, for 'før' indebærer tid, og Gud skabte (ved *concreatio*) tiden sammen med det udstrakte univers og alle levende væsner. Om alt det, Gud har skabt, inklusiv tiden, kan der argumenteres, fordi alt står i et analogt forhold til alt andet. I den forstand er der ikke en absolut forskel på de hedenske guder og menneskene; til trods for deres usynlighed og udødelighed befinder de sig i samme skabte virkelighed; alle sjæle, både de rene og de fordærvede, befolker det univers, som også gennemtrænges af Gud, men uden at Gud, skaberen af alt legemligt, lader sig begrænse til nogen enkelt del. Han er det evige i det forgængelige og som sådan livets og dødens magt, men hverken levende eller død i nogen analog forstand (hvilket overlades til Kristus). Guds stad hører derfor ikke den jordiske tilværelse til, men Det Nye Jerusalem. Som absolut modsætning til det menneskeliv, der aktuelt leves på syndens vilkår, er det således en *ny* himmel og en *ny* jord, der skal komme til syne ved dommedag (Åb 21,1). Dette skal ikke åbenbare sig som analogi til den gamle himmel og den gamle jord, men som en total inversion. Men hvor absolut, hvor digital, er forskellen mellem *civitas terrena* og *civitas dei*, mellem det menneskelige og det guddommelige, når det kommer til stykket? Snittet fastholdes umiddelbart gennem paradokset Kristus, der ved konciliet i Kalcedon, blot 20 år efter Augustins død, dogmatisk tilskrives to principielt uforenelige naturer, menneske og Gud. Men måske dækker det også over en anden semantisk proces, nemlig den *inverterende* indoptagelse af det analoge forhold mellem mennesker og guder; menneskets bliven-gud (den græske *theios anēr* og den romerske kejser) slår om

i gudens bliven-menneske. Spørgsmålet er altså, om det *novum*, kristendommen forstod sig selv som, ikke allerede er foregribet i de semantiske mulighedsbetingelser, Augustin bruger flere hundrede sider på at lægge afstand til. Det ændrer imidlertid ikke på, at netop *inversionen*, det guddommeliges inkarnation (eller synligt-konkrete antropomorfering), udgjorde en radikal indsigelse over for den omvendte bevægelse fra menneske til gud. I den forstand var kristendommen en ny tids religion.

LITTERATUR

Augustin

2002 *Om Guds Stad*, oversat af Bent Dalgaard Larsen, Aarhus Universitetsforlag.

2002 *The City of God Against the Pagans*, Latin/English, The Loeb Classical Library.

2009 *Confessions/Bekendtnisse*, Reclam.

Gradel, Ittai,

2002 *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon Press.

Levene, D.S.

2012 "Defining the Divine in Rome", *Transactions of the American Philological Association* 142 (1), 41-81. <https://doi.org/10.1353/apa.2012.0001>

Price, S.R.F.

1987 "From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors", in: D. Cannadine & idem., eds., *Rituals of Royalty: Power Traditional Societies*, Cambridge, 56-105.

Rüpke, Jörg

2007 *Religion of the Romans*, Polity Press.

Schleich, Isabelle

2010 *Die dämonenlehre des Augustinus in der 'Civitate Dei': Vergleich mit den Neoplatonikern*, GRIN Verlag.

Lars Albinus, lektor, dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

Firmaets mand

Om organisationsloyalitet og managementvisdom i N.F.S. Grundtvigs salme "Talsmand! som paa Jorderige"

KATRINE FRØKJÆR BAUNVIG

ENGLISH ABSTRACT: This essay targets N.F.S. Grundtvig's conception of the Christian church. That is, it seeks to sketch the 'corporate mentality' driving Grundtvig's understanding of the Christian church as a historical phenomenon and as an institution. Gravitating towards an analysis of the hymn "Advocate, on earth Your sighing" ("Talsmand! som paa Jorderige), I argue that Grundtvig as a church official and as a hymnwriter wished to offer a loyal and constructive contribution to the maintenance of the organization.

DANSK RESUMÉ: Dette essay handler om N.F.S. Grundtvigs forståelse af den kristne kirke som institution. Det vil sige: det handler om firmatænkningen og traditionsforpligtelsen i Grundtvigs forfatterskab. Mere nøjagtigt vil jeg med afsæt i salmen "Talsmand! som på Jorderige" argumentere for, at Grundtvig som embedsmand (præst, kirketænder, æresbiskop) og som salmedigter ønskede at bidrage konkret og konstruktivt til sin samtids kirkeliv med managementovervejelser og -redskaber til fællesskabsdannelse.

KEY-WORDS: Encouragement; devotional; loyalty; adaptation; training; Grundtvig

Dette essay rummer efterklange fra min læretid som studienævnets næstformand ved Religionsvidenskab i det første årti af dette årtusinde. Jeg står i gæld til den daværende formand, Hans Jørgen Lundager Jensen, som oplærte mig i institutionsansvar og i at finde tilfredsstillende ved bureaukratisk præcision. Over mange eftermiddage med fælles front mod tastaturet udformede vi ordlydene i den studieordning, som i en periode skulle blive den gældende. Af processen høstede jeg fagforpligtelse, formandsrespekt

og kaffeafhængighed. Siden har jeg stået i lære hos Hans Jørgen på talrige andre områder og under hans begejstrende vejledning gennemførte jeg min ph.d.-uddannelse. Jeg værdsætter særligt den lyst til stadig forbedring af mine færdigheder i 'ortodoksi' – i opbyggelighed, i redelighed, i entusiasme og i konstruktiv, loyal medtænkning – som læremesteren herigennem har indpodet mig.

Jeg har allerede udgivet en anden og mere omfattende forskningsartikel skrevet til Hans Jørgen: "Den herligste Tidsfordriv: Genfortryllesmønstre i dansk 1800-talslitteratur med henblik på *Fabler for Børn* (1845) af H.V. Kaalund og J. Th. Lundbye", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 71. Dette essay handler på overfladen om Grundtvig. Men dets indre logik er styret af min taknemmelighed for indsigten i det ærefulde ved at være firmaets m/k, som Hans Jørgen har hjulpet mig frem til.

Kontinuitetstænkning

"Una sancta ecclesia perpetuo mansura sit" ("Lad der bestandigt forblive én hellig kirke"), således manede N.F.S. Grundtvig (1783-1872) med en formulering fra *Confessio Augustanas* artikel VII. Det gjorde han på titelbladet til et af sine hovedværker, *Kirkens Giennemæle mod Professor Theologiae Dr. H.N. Clausen* (1825). Epigrafen og skriftet som sådan er en loyalitetserklæring til den kristne kirke og dens historie. At Grundtvig så sig i stand til at tale på vegne af hele den kirkelige tradition har fremkaldt smil, hovedrysten og stærkere former for misbilligelse. At Grundtvig *talte* på vegne af kirken, er nok i virkeligheden for svag en formulering. Som Vanja Thaulow har afdækket, forstod Grundtvig sig som en 'Herrens Stridsmand'. Tilsvarende anså han kampopgaver, såsom polemik, for at være en nødvendig forlængelse af sit præstekald og sin præsteed (Thaulow 2018, 227). Men det afgørende er i denne sammenhæng, at selvurderinger og myndighedspåberåbelser af den slags som *Kirkens Giennemæle* er et udtryk for, som hovedregel er anstrengende for samtids- eller nærtidsvidner. Helgener og kirkefædre udnævnes gerne først, når ingen længere har egne hverdagsminder om kandidaten.

Historien forvisser os om, at det faktisk lykkedes Grundtvig at udfylde sit myndighedskald. Allerede hans status og tiltrækningskraft i de sidste leveår antydede, hvor udviklingen bar hen. Mod slutningen af sit liv fik 'Den Gamle', som han nu hed i grundtvigske kredse, sin egen festival, de såkaldte 'vennemøder', hvoraf det første blev afholdt i 1863. I 1872 blev hans begravelse en national begivenhed (jf. Møller 2019, 2-12). I det 20. århundrede fik han rejst en 'katedral' til sin ære, Grundtvigs Kirken (1921-1940) i det nordvestlige København (Pedersen 2020). Plejestiftelsen Vartov i Farvergade i København, hvor Grundtvig fra 1839 til sin død var hospitalspræst, udviklede sig til et grundtvigsk kulturhus, da Kirkeligt Samfund (i dag: Grundtvigsk Forum) i 1947 overtog bygningerne. I det 21. århundrede blev Grundtvig optaget i Den Danske Demokratikanon (2007), som nummer 16 ud af 35 afgørende såkaldte 'kanonpunkter'. Kort tid efter kom den digitale, videnskabelige udgivelse af hans forfatterskab, www.grundtvigsværker.dk, på finansloven med et årligt budget på 10 mio. kr. og en estimeret projektløbetid på 20 år (2009-2029). Hele 254 Grundtvig-salmer viste sig endvidere uomgængelige, da udvælgelsen af emner til *Den Danske Salmebog* sidste gang

fandt sted op til udgivelsen i 2003. Hermed har Grundtvig skrevet omtrent en tredjedel af de i alt 791 salmer i bogen, der må betragtes som den mest afgørende religiøse brugslitteratur i Danmark. Endelig fejrer medlemmer af den grundtvigske subkultur stadig Grundtvigs fødselsdag d. 8. september ved arrangementer over hele landet. Mest bemærkelsesværdige er måske arrangementerne på Claras Kirkegård ved Køge Ås og Gammel Køgegaard, hvor Grundtvig ligger begravet og hvor hans krypt på denne dato er åben for valfartende.

Også negative vurderinger understreger dét, man kan betragte som Grundtvigs helgenstatus. Henrik Pontoppidan (1857-1943) har leveret et træffende eksempel på en statusbekræftende kritik, som udover Grundtvig også indfanger Martin Luther (1483-1546) og – måske overraskende? – Søren Kierkegaard (1813-1855):

Næppe havde Luther vristet himmeriges gyldne nøgler ud af Romerpavens hænder, før han rejste sig selv en pavestol, udslyngede bandstråler og skabte sig en strålende livvagt af fyrster og riddere. Stort anderledes gik det heller ikke med vor egen kirkefader, Grundtvig, der i sin patriarkalske alderdom lod sig dyrke som et afgudsbillede, eller med Søren Kierkegård [sic], der i al slags klosterlig formumning glorificerede sig selv som Kristi enbårne søn (Pontoppidan 1930, 8).

For Pontoppidan bestod problemet i, at Grundtvig, Luther og Kierkegaard fastholdt et kristent verdensbillede og at de dermed havde afskrevet sig muligheden for at være "nyskabende" (Pontoppidan 1943, 221). I stedet for som Pontoppidans helt Friedrich Nietzsche (1844-1900) at flyve på religionskritikkens "stormfuglevinger" (ibid.), havde de tre, mente Pontoppidan, valgt sig bagud skuende livsopgaver.

Men for mange ville Kierkegaard givetvis kunne undtages Pontoppidans dom? Fordi han skulle blive (gjort til) eksistentialismens nyskabende grundlægger. Fordi hans forfatterskab var elegant og foregribende postmodernistisk-komplekst. Fordi han ikke var kirketraditionens kontinuitetstænker men derimod individets, trosafgørelsens og *Øjeblikkets* mand (Kierkegaard 1855). Fordi han lagde afstand til 'Vane-Christendom' og ikke lod sig ordinere som præst. Med andre ord, fordi han var alt, hvad Grundtvig ikke var. Denne modstilling synes i hvert fald at have lagret sig i den strukturelle forskel på omtaler af netop Kierkegaard og Grundtvig i de beholdere for offentlige ræsonnementer, som avismediet udgør. Hvor 'Grundtvig' optræder omgivet af traditionsmættede ord og navne som 'Palladius', 'bibelordet' og 'menighedssang', er 'Kierkegaard' for sin del indhyllet i en sky af dragende-tvetydige termer som 'humanist', 'tvivleren' og 'forførelsen'.¹ I de samme medier opfattes Kierkegaards spydige omtaler af Grundtvig – eksempelvis som en "jodlende Friskfyr", en "ølnordisk Kæmpe", en "brølende Grovsmed", der har sin naturlige plads i det "Dansk[e] Fjanteon" – endvidere stadig som (hvis ikke udtømmende så i det mindste) relevante at gentage (jf. fx Metz 2019).

¹ Det forstår vi af såkaldte *word embeddings* baseret på Det Kgl. Biblioteks Mediestream og dets avisarkiv 1900-2016, som kan efterprøves på: <https://labs.kb.dk/>

Klippegrund og levende sten

Grundtvig var firmaets mand, hvis man ved firmaet forstår den kristne kirke. Kirken udgjorde for Grundtvig en bestemt virksomhedstype – den slags, som man ikke kan forlade med det evige liv i behold (jf. Grisham 1991). ‘Kirke’ er afledt af det græske ord for forsamling, ekklesia (ἐκκλησία). Mennesker og menneskelige forsamlinger er flygtige, porøse størrelser. Men uden dem, kan der ikke findes interpersonelle, langvarige og i den forstand solide fænomener som kirker. Kirkeinstitutioner er ikke klippefaste, selvom mange kirkebygninger forsøger at overbevise om det modsatte – og selvom generationer af kristne med afsæt i visse nytestamentlige passager netop har tænkt kirken som en stenmasse, der rejser sig mod firmamentet (jf. Matt. 16, 18). Grundtvig var en af disse tænkere. Argumentationen i det førnævnte kampskrift *Kirkens Gienmæle* styres af metaforen. Det er bygget op som en (polemisk) præsentation af tre forskellige kirkeforståelser med hver sin placering på soliditetsskalaen: 1) I den ene ende finder vi kirken som ‘Luft-Kastel’. Dette kirkesyn fandt Grundtvig blandt sin samtids danske, protestantiske universitetsteologer, som han mente forsøgte at fundere kirken på tøjlesløse, varmluftige og overteoretiserende bibelfortolkninger: de var i Grundtvigs øjne uden fornemmelse for kirken som social institution og historisk realitet. 2) I den anden ende af skalaen finder vi de ‘katolske Stenstuer’. Det var den katolske kirke, som Grundtvig (blandt meget andet problematisk) kritiserede for at have bundet bibelfortolkningen til pavestolens fortolkningstradition. 3) Grundtvig benyttede disse to ekstremer som pejlemærker for sin gyldne middelvej: den fleksible, tilpasningsdygtige kirke ‘af levende Stene’ – ‘den historisk Christelige’ kirke, der er opbygget af alle de mennesker, som gennem århundrederne har mødtes omkring kristendommens nøgle-ritualer (og vel at mærke ikke om bibellæsning).

Jeg vil i det følgende se nærmere på firmatænkningen og traditionsforpligtelsen i Grundtvigs forfatterskab. Mere nøjagtigt vil jeg med afsæt i salmen “Talsmand! som på Jorderige” argumentere for, at Grundtvig som embedsmand (præst, kirketænkner, æresbiskop) og som salmedigter ønskede at bidrage konkret og konstruktivt til sin samtids kirkeliv med managementovervejelser og -redskaber til fællesskabsdannelse. I stedet for at virke til fordel for en negativ opbyggelighed – det vil sige til fordel for traditionsbrud, historisk dekonstruktion og værdiomkalfatrende indsigter – fiskede Grundtvig beviser i ‘Tidens Strøm’ på, at hvirvlen af indlysende nybrud i hans revolutionære samtid først kunne forstås og værdsættes, når de blev betragtet som bevægelser på historiens dybe vande. Dette synspunkt løber gennem Grundtvigs mange virkefelter, hvoraf politikerens kirkeindretningsbudskaber (vigtigste: reformationsperiodens sammenkobling mellem stat og kirke måtte tilbagerulles; organisationen skulle præges af frihed og frivillighed) og kirkehistorikerens afhandlinger er relevante at fremhæve i denne sammenhæng. Begge udgivelsestyper var informerede af kristendommens righoldige og brogede institutionshistorie. Det samme kunne man sige for det religiøse relevansdemonstrerende, opmuntrings-, eller ‘mytevedligeholdelsesmateriale’, som Grundtvig udarbejdede til sin samtid i form af de salmer, der for en stor gruppes vedkommende var opdaterede (på grundtvigsk: ‘fordanskede’) versioner af old- og middelgamle tekster. Endelig kommer synspunktet til udtryk i Grundtvigs

mange bestræbelser på at tydeliggøre dét, som man med nutidens managementordforråd kunne kalde kirkens organisatoriske værdigrundlag: den apostolske trosbekendelse og Fadervor.

På denne måde gik han (på paradoksal, ironisk, meta-agtig) vis mod strømmen fra den første romantiske bølge og fra Den Franske Revolution, der i 1800-tallet i stadig stigende grad lod den negative opbyggelighed styre de æstetiske tanke- og handle-mønstre blandt tænksomme og kreative individer, der ønskede sig anerkendelse (Sloterdijk 2015; Stjernfelt & Thomsen 2005; Chesterton 1908). I denne sammenhæng er det imidlertid ikke så væsentligt, at Grundtvig således gik mod én strøm som den omstændighed, at han lod sig føre med af en anden – den, som generationer af kristne har ment flyder fra dåbsritualet (på grundtvigsk: ‘Badet’); den, som samler og “leder Hjerterne som Vand-Bække” (Grundtvig 1826, 219): Helligånden og dens virke i den ‘hellige, almindelige kirke’. Men det betød ikke, at han udviklede en løssluppen pinsekristendom i traditionel forstand. I stedet kom han rituelt til at repræsentere en mere moderat position.

Ro og ophidselse

I religionsforskningen skelner man mellem to grundlæggende religiøse stilarter, mentaliteter eller ritualformer – ‘rolige’ vs. ‘ophidsede’; apollinske vs. dionysiske (Benedict 2005 [1935]); rutinerede vs. karismatiske (Weber 2017); doktrinære vs. imagistiske (Whitehouse 2004); kolde vs. varme (Lundager Jensen 2013, 16). Mange accentforskydninger til trods synes der at være en vis enighed om, at de ‘rolige’ stilarter er konservative i den forstand, at de ofte vil basere sig på klare autoritetsstrukturer og rette sig mod grundlæggelsen og (ikke mindst) opretholdelsen af visse fælles holdninger og forestillinger samt mod vedligeholdelsen af en given institutions historiske selvforståelse. Omvendt synes de ‘ophidsede’ stilarter typisk at basere sig på mere løse strukturer samt at tjene til styrkelsen af enkeltindviders religiøse identitet og konkrete gruppers momentane fællesskabsfølelser gennem mere eller mindre voldsomme fællesoplevelser. I en vis udstrækning passer dette skema på (emic) forholdet mellem høj- og lavkirkelig kristendom. Min påstand er, at Grundtvig gerne ville finde en balance mellem disse to modi. Han ville gerne have stabiliteten fra den ene og inderlighedsenergien fra den anden – han søgte med andre ord punktet mellem det rolige og det ophidsede.

Som mange af sine samtidige var Grundtvig bekymret for ‘hoben’, dvs. for de store folkemængder (jf. Le Bon 1895), deres fanatisme og revolution. Med god grund. 1800-tallet var de voldelige oprørs århundrede (Hobsbawm 1996 [1962]). Men som Grundtvigs ofte forbløffende præcise samtidshistoriske analyser, eksempelvis i de såkaldte *Mands Minde*-foredrag (1877 [1838]), vidner om, betød denne bekymring ikke, at han ikke havde blik for positive aspekter ved den sociale energi, der kan opstå og oplagres i fysiske forsamlinger. Tværtimod havde han både en veludviklet praktisk og en nuanceret teoretisk forståelse for betydningen af kollektive ritualer og effervesens-erfa-

ringer i opbygningen af fællesskaber. Det løber ligefrem som en indforståelse i Grundtvigs forfatterskab, at jævnlige fysiske forsamlinger og fælleshandlinger er en nødvendig forudsætning for fællesskabers selvopretholdelse (Baunvig 2013). Da Grundtvig i midten af 1820'erne gennem sit præstearbejde havde opnået en vis professionel gudstjenesteerfaring, nåede han endvidere frem til, at særligt fællessang og fælles bekendelses- og bønudsigelser er nyttige redskaber til at skabe en moderat sammenklang blandt de fremmødte. Her kunne deltagerne støtte hinanden til at opnå en "inderlig deltagelse" i forestillingsindholdet gemt i udsagnene. I forlængelse mente han, at sangene og udsigelserne i kraft af deres traditionsbevarende indhold, der enten var tilstræbt forestillings-konstant (salmer og bibelhistoriske sange) eller tilstræbt ordlyds-konstant (trosbekendelsen, Fadervor) (Rappaport 1999), var egnede til at knytte de konkrete fysiske småforsamlinger til det store forestillede fællesskab af levende og døde, som hele den kristne kirke udgør.

I sammenligning med religionshistoriens store bagkatalog af rituelle fælleshandlinger, der baserer sig på kollektiv dans, bevidsthedsudvidende stoffer, trancetilstande og tilsvarende, vil selv en oplivet protestantisk gudstjeneste med nok så hektisk og dybfølt salmesang, som den adskillige samtidige oplevede i Grundtvigs Vartov, givetvis fremstå som en behersket og afdæmpet affære. I bedste fald vil den kunne placere sig midt på skalaen mellem de rolige og de ophidsede religionsstilarter. Mit forslag er, at dette midtpunkt netop var, hvad Grundtvig stræbte efter at finde på den kristne kirkes vegne. Mit forslag er også, at disse bestræbelser bliver særligt tydelige i Helligåndssalmen "Talsmand! som på Jorderige".

Managementvisdom

Grundtvig benytter i "Talsmand! som på Jorderige"² billedet af Helligånden som de kristnes ordfører, fortaler hhv. den, der går i forbøn hos Gud på vegne af dem. I 1837, da Grundtvig skrev salmen, havde ordet 'talsmand' det, man måske kunne kalde retlige eller administrative medbetydninger. Det klang også af 'oldermand', 'mellemmand' og 'tolk' (jf. ODS), når menigheder tog ordet i munden. Den retssproglige klang fandtes også i Johannesevangeliets græske originaltekst, hvorfra 'talsmand' (parakletos, παρακλήτος) som Helligåndsbetegnelse er hentet. Men det afgørende er i denne sammenhæng, at Grundtvig her fremstiller Helligånden som en mediator eller en mellemleder, der bringer kirkeinstitutionens medlemmer til indsigt om deres fælles livsvilkår, organisatoriske behov og fællesskabsdynamikker. Helligånden er "vor store Taler" (2,2), som medierer mellem den jordisk-menneskelige og den himmelsk-guddommelige sfære; den, der bedst kan udsige "hvad vi evig trænge til" (1,1-2); den, der bedst kan udtrykke, hvad der "for evigt gør vor Lykke" (1,4-5); den, der kan tildele

² Salmen udkom som nummer 393 i *Sang-Værk til den Danske Kirke bd. 1* (Grundtvig 1837) og optræder som nummer 294 i *Den Danske Salmebog* (2003) i en sprogligt moderniseret og let forkortet form uden den oprindelige strofe fem; 1837-versionen, som jeg fokuserer på i det følgende, er vedlagt som denne artikels 'Bilag 1'. Jeg henviser løbende til strofe- og versenummer i parenteser.

“Indføds-Retten” til “Guds Riges Borgerskab” (4,5-6). For ifølge Grundtvig er det netop i kirken og i menighedsforsamlingen, man kan møde Helligånden. Det er her, man kan høre ånden tale (1,8) og sukke (1,2) og endda mærke dens kys (1,4). Talen kan man høre i præstens prædiken; ‘sukkene’ i fællessangen; ‘kysset’ i nadveren. Disse intime sprog billeder overtog Grundtvig fra kirketraditionens bibelrod fæstede diskurser.

Grundtvig var en pinsedigter, der i sin Helligånds-, menigheds-, og ritualbegejstring har klare træk tilfælles med forskelligartede kristne pentekostalismen. Han er blevet beskrevet som vækkelsesprædikant (Iversen 1983, 86), og han blev anset for at være en art foregangsmand i fraktioner af de såkaldt gudelige vækkelser – de pietistiske lægmandsbevægelser, der voksede sig stærke i første halvdel af 1800-tallet i landbefolkningen på Horsens-Vejle-egnen og på Fyn. Vækkelsesmiljøet syntes ikke mindst at hæfte sig ved Grundtvigs forslag om sognebåndsløsning, der i deres udlægning ville indskrænke præstens magt og kirkeinstitutionens udfoldelsesrum til fordel for lægmændenes selvbestemmelsesmuligheder. Tilsvarende har adskillige af samtidens vidner og eftertidens forskere foreslået, at der var “noget pinseagtigt, karismatisk over” gudstjenesterne i Vartov-menigheden (Eskedal 2003,130).

Men skønt Grundtvig tegnede intimt-sanselige Helligåndsbilleder, skønt han indtog en position, der vakte genklang i vækkelsesmiljøet, og skønt han blev centrum i et stærkt menighedsfællesskab i Vartov, tog han i sine kirkeorganisations-, salmesangs- og gudstjenestetanker en række forbehold overfor den løse og løsslupne religiøse stil, som ellers typisk præger sådanne såkaldt lavkirkelige bevægelser. I modsætning til ‘egentligt’ pentekostale kristne fremelskede han ikke ekstatiske ritualformer som glosolalia, dvs. tungetale. Dette forbehold kommer særligt tydeligt til udtryk i den måde, hvorpå Grundtvig i “Talsmand! som på Jorderige” signalerer loyalitet overfor den kirkelige institution og organisationsstruktur ved at pode præstemetaforer på sine indkredsninger af Helligåndens virke og roller.

I salmen fremstiller Grundtvig Helligånden som kirkefællesskabets centrale myndighedsinstans. Ikke som en ukontrollerbar kraft – en vild ild, et voldsomt kildevæld eller en stormvind. Ånden er den “Store, himmelske Ledsager” (5,1), bureaukrat og “Talsmand” (1,1), der forkynder “Guds Stovværk [...] Paa vort jævne Moders-Maal!” (1,8) og som faciliterer gudstjenesten. Den opfordres som en “Trøster over Alt, som truer” (4,1) og “Sjæle-Sørger fra det Høie!” (3,1) til at gøre menneskene “daglig Huus-Besøg!” (3, 6). Billederne baserer sig med andre ord på præstens kerneydelser – på ritualforvaltning, forkyndelse, sjælesorg. I de protestantiske kristendomme foretrækker man undertiden ‘pastor’ (som betyder hyrde på latin) fremfor ‘præst’ som betegnelse for lederfiguren i en menighed. Logikken er, at det ikke kun er nogle få, men alle kristne, som er ‘præster for vorherre’. Det er ikke det afgørende her. Det afgørende er, at der faktisk er lederfigurer og at disse har til opgave at hjælpe deres ‘flok’, dvs. deres sognebørn, med at håndtere tros livet på en hensigtsmæssig måde (og den ultimative hensigt er, at hvert enkelt individ skal komme til den rette tro og dermed få adgang til Himmeriget). Som enhver indsigtfuld mellemlider vil den gode præst have forståelse for, at denne overordnede og grundlæggende ensartede opgave kræver en høj grad af finfølelse og differentiering. Derfor denne flersporede bøn til den præsteagtige

Helligånd,³ som er tekstens centrale ærinde: "Væk de Dorske, styrk de Svage, / Tugt de Trygge, fryd de Spage" (3,4-5). Tanken er, at de sløve og halvdumme, de valne og eftergivende, de selvtilfredse og selvcentrerede, de usikre og angstfyldte hver især har brug for forskellige træningsprogrammer, hvis de skal opnå det samme mål. Salmens underliggende visdom her er en, som alle store organisationer med selvopretholdelsestrang må skaffe sig talspersoner for.

Træningsudstyr til de fælles fantasier

Salmesang er et didaktisk redskab. Hyppig brug hjælper til at rodfæste tankegods i enkeltindivider og til at skabe en kollektiv forestillingsramme om en given gruppe. Det er med andre ord oplagt træningsudstyr for dem, der søger tilknytning til kristendommen som fantasifællesskab. Fællesskaber, der synger sammen, hænger sammen, er logikken.⁴ Det syntes i hvert fald at have været Grundtvigs forståelse af praksisformen. En levende salmesangskultur var imidlertid ikke alene et tegn på eller et aspekt ved en stærk social sammenhængskraft for Grundtvig. Det var samtidig et tegn på Helligåndens virke. Sådanne overvejelser ligger under den indlejrede meta-bøn til Helligånden om at give folk lyst til at synge, som optræder i "Talsmand! som paa Jorderige": "Dan vort Hjerte, løs vor Tunge, / Saa vi bede, saa vi sjunge" (3,7-8). De mere end 1600 sange og salmer, som Grundtvig forfattede, tyder på, at han ønskede at være et organ for åndens virke og det kirkelige fællesskabs fremme. De afslører desuden, at han værdsatte flerheden af forestillinger og mangfoldigheden af fællesskaber, som kristendommens skiftende kulturer rummer. Uden ambition om at harmonisere modstridende ideer gendigtede han sange fra kirkehistoriens lange kæde af perioder i sit forsøg på at bringe efterklange af deres religiøsitet og forestillingsverden ind i sin egen tid. Skiftende salmeudtryk tegnede profilen på de skiftende kulturer, som Grundtvig anså for at være lige gyldige udgangspunkter for at føre et kristent liv. De burde forstås som forskelligartede men ligeberettigede ruter til det samme bestemmelsessted. Kirkeinstitutionen burde for sin del opfattes som fartøjet, Helligånden som rejselederen.

Men Grundtvigs mangfoldighedstænkning var ikke kun historisk. Den havde også et samtids- eller socialt spor. Han var ikke mindst optaget af at anerkende det rimelige i jævne folks forkærlighed for de fantastiske væsener, som det kristne fortælleunivers gennem århundrederne har været beboet af. Denne forkærlighed forsøgte hans samtids universitetsuddannede, professionelle kristne ellers at komme til livs. Såkaldt rationalistiske teologer – en gruppe, som havde præget dansk kirkeliv siden Grundtvig

³ Nuancering: Der gives mange eksempler på den opfattelse, at det er præsten og dennes virke, der er Helligåndesagtigt og ikke vice versa. I denne sammenhæng er det selve sammenkædningen og Grundtvigs embedsnære eller 'bureaukratiske' Helligåndesfremstilling, der er det væsentlige at få blik for.

⁴ Dette er min omskrivning af et slogan, som har været udbredt i amerikansk bumper-sticker-kristendom siden midten af det 20. århundrede: "The family that prays together, stays together".

var barn – ønskede at affortrylle det kristne forestillingsunivers. Der var tale om oplysningsprægede præster og teologer, som forsøgte at tilpasse kristendommen til det stadig mere udbredte naturalistiske verdensbillede. I praksis skete dette ved, at man stræbte efter at fjerne den rest af fantastiske elementer fra de religiøse udtryksformer, som det ikke var lykkedes at komme til livs under Reformationen. Grundtvigs forfatterskab kan ses som en protest imod denne bevægelses bestræbelser på at finde ind til kristendommens netto-kerne. Han ønskede sig i stedet en bruttokristendom med plads ikke kun til det alvorstunge minimum men også til underholdning og myter – dét, der kunne fænge de dorske og opmuntre de spage. Dette ønske blev ikke mindst tydeligt i hans salmedigning, som genoplivede traditionens fascinerende væsener og er fuld af drager, alfer, sfinxer, Fønixfugle samt, ikke mindst, engle. Her er tale om et udpluk; der kan udledes et egentligt bestiariem af salmeteksterne. Grundtvig gjorde det desuden til et omkvæd, at kristendommen alene kunne gøre sig håb om videreførelse til kommende generationer, hvis man supplerede fornuftsacceptable trosartikler og fortolkningsprincipper med konkrete forestillinger, stærke fortællinger og 'levende ord'. I den forstand var han som adskillige andre samtidige optaget af at styrke den mundtlige fortælletradition, der var under pres som resultat af stigende læsefærdigheder og en omsiggribende skriftlighedskultur. Han regnede endvidere denne fortælletradition som et kvindedomæne og anså den for at være en virkning af kvinders følelsesmæssige færdigheder – af deres umiddelbare 'Hjertelighed'. Disse kompetencer var ifølge Grundtvig nødvendige i kirkeinstitutionen som modvægt til mændenes tilbøjelighed til (varmluftig overfortolkning og) 'Hjernespin'. Faktisk mente han, at man bedst forstod kirkeinstitutionen som en kvinde.

Feminiseringen af kirken

Grundtvigs victorianske og binære kønsforståelse fik ham til at opfatte kvinder som blide, inderlige og fantasifulde mens han forstod mænd som udfarende fornuftsvæsener. I hvert fald tog han afsæt i disse idealer, når han indkredsede adfærdsrammen for de to køn. Mænd kunne ifølge Grundtvig med andre ord godt opføre sig 'kvindeligt' – fx ved at vise veludviklede evner for religiøs fantasi- og følelsesfuldhed. Sådanne evner mente Grundtvig eksempelvis, at hans gode 'Veninde' B.S. Ingemann besad (Martinsen 2017). Men det gav også mening for Grundtvig at opfatte hele kirkeinstitutionen som en kvinde. Et af de mest slagkraftige udtryk for denne opfattelse finder man i langdigtet "Kvinde-Evangeliem" (Grundtvig 1842). Heri gennemgår Grundtvig en række bibelske kvindeskikkelser, som han lader fungere som metaforer for forhold i kirken, og han afbilder kirken som en "Brud". Denne brud modtager "Paradis-Fioler" af de engleskarer, som kan bevæge sig frit mellem den jordiske og den himmelske verden, når der lyder salmesang (1842, 25-26). Grundskemaet er det samme som det, der gælder i det gammeltestamentlige visdomsskrift *Højsangen*. I hvert fald hvis man følger den allegoriske læsning af teksten, der ved første øjekast fremstår som en række erotiske kærlighedsdigte udvekslet mellem Salomo og kvinden Shulamit, som i danske bibeloversættelser undertiden også kaldes bl.a. 'bruden' og "en lilje blandt tidler"

(2,2). Siden kirkefaderen Origenes (185-254) i 200-tallet opfordrede til, at man tolkede *Højsangen* som et billede på forholdet mellem Kristus og den enkelte sjæl eller mellem Kristus og den kristne menighed, har der været tradition for at fremstille kirken som en brud. Denne tradition var Grundtvig altså fortrolig med: "Med Aanden vi afmale / Vort Samfund som en Brud / Der fra de dybe Dale / Hjemføres skal af Gud" (Grundtvig 1842, 8). For Grundtvig har bruden også moderlige egenskaber og kristne skal hver især forstås som et "Moders-Barn" (ibid., 10), dvs. som børn af kirken. Disse tanker gemmer sig også i "Talsmand! som paa Jorderige", hvor Helligånden i sidste strofe antager kvindelig form. Ligesom Højsangsbruden minder hun om en lilje; hun er "liljehaandet" (5,4), hvilket nok vil sige yndig, uskyldsren. Som en omsorgsfuld moder hjælper hun sine børn (kirkens medlemmer) med at opnå førlighed – hun leder dem til "Forjættelsernes Land" (5,6) ved hjælp af "Lede-Baandet" (5,5) – dvs. med en bælte- og tømmeanordning, som før i tiden blev anvendt til at træne endnu-ikke gående børn (jf. ODS).

Grundtvigs samtid var vidne til en overordnet feminisering af lægmandskristendommen (Kristof 2001); selv holdt han gudstjenester for kvindeforsamlinger og blev kaldt 'Kjællingeprester'. I det 20. århundrede fik kvinder mulighed for at ernære sig som præster og teologer – de første hørte til i grundtvigske kredse. Med den succesrige salmedigter Grundtvigs lyriske forberedelse er det måske ikke mærkeligt, at kvinder i dag udgør halvdelen af præsterne ansat i kirken? Den udvikling rokker imidlertid ikke ved, at Grundtvig var hendes mand og stolte forkæmper.

Ikke Troens Ridder

Grundtvig var ikke Troens, men Kirkens og Mytens ridder. Han var ikke optaget af det absurde i kristendommens tros- og handlingsfordringer (jf. Kierkegaard 1843); han var optaget af fortællingernes og ritualernes fantastiske, fortryllende, begejstrende kraft. Og som jeg har forsøgt at vise i det foregående, var han af den holdning, at man bedst kunne udvinde kristendommens energi med 'bureaukratiske' fremgangsmåder: ved at opdæmme kraften i en institution. Dette er en 'almindelig', 'katolsk' eller universel indsigt, der hverken er Grundtvigs alene eller begrænser sig til den kristne kirke. Alle levedygtige organisationer baserer sig på den. Med andre ord vil kollektive systemer af enhver art – kirker såvel som universitetsuddannelser – opleves af forsamlende individers lystbaserede henrykkelser (i salmesang, i fortælleglæde, i højspændt undervisning); tilsvarende overlever de over tid ved hjælp af tørre, interpersonelle bestemmelser (trosbekendelser, studieordninger).

Denne konklusion er forberedt af min institutions- og tilværelsestræning under Hans Jørgens på én gang begejstrede og nøgterne studieledelse samt fag- og livsvejledning.

LITTERATUR

Baunvig, Katrine Frøkjær

- 2021 "'Den herligste Tidsfordriv': Genfortryllesesmønstre i dansk 1800-talslitteratur med henblik på *Fabler for Børn* (1845) af H.V. Kaalund og J.Th. Lundbye", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71, 161-206, <https://doi.org/10.7146/rt.v0i71.128373>.
- 2013 *Forsamlingen først. N.F.S. Grundtvig og Émile Durkheims syn på fællesskab*, ph.d.-afhandling, Center for Grundtvigforskning, Aarhus Universitet.

Benedict, Ruth

- 2005 *Patterns of Culture*, First Mariner Books [1934].

Eskedal, Anders

- 2003 "'Den Gamle' som præst eller et indblik i N.F.S. Grundtvigs præstevirke især i perioden efter sygdommen 1867", *Grundtvig-Studier* 54, 126-159. <https://doi.org/10.7146/grs.v54i1.16439>

Chesterton, G.K.

- 1908 *Orthodoxy*, <https://www.gutenberg.org/ebooks/130>

Grisham, John

- 1991 *The Firm*, Random House.

Grundtvig, N. F. S.

- 1826 "Om den sande Christendom", *Theologisk Maanedsskrift*, Den Wahlske Boghandel: www.grundtvigsværker.dk
- 1837 *Sang-Værk til den Danske Kirke bd. 1*, Den Wahlske Boghandel: www.grundtvigsværker.dk
- 1842 "Kvinde-Evangeliet", *Nordisk Tidsskrift for christelig Theologi* bd.4, hæfte 1, 12. december 1842, 5-14: www.grundtvigsværker.dk

Hobsbawm, Eric

- 1996 *The Age of Revolution. 1789-1848*, Vintage [1962].

Iversen, Hans Raun

- 1983 *Ånd og Form i Menighedslivet i Vartov*, København.

Lundager Jensen, Hans J.

- 2013 "Noter/Kommentar til Rappaport: 'The Obvious Aspects of Ritual'", https://pure.au.dk/portal/files/53786442/HJLJ_Rappaport_Obv_Asp_notat_2012_12_03.pdf

Kierkegaard, Søren A.

- 1843 *Frygt og Bæven*, www.tekster.dk
- 1855 *Øjeblikket 1-9*, Reitzel.

Kristof, Jane

- 2001 "The Feminization of Piety in Nineteenth-Century Art", in: Linda Woodhead ed., *Reinventing Christianity*, Routledge.

Le Bon, Gustave

- 1895 *La psychologie des foules*, Librairie Felix Alcan.

Martinsen, Lone Kølle

2017 "Danmarks største Digterinde: Skitse til en vurdering af Grundtvig og Ingemann i et køns- og følelshistorisk perspektiv", in: Michael Schelde & Katrine Frøkjær Baunvig, eds., *Den gode den onde: om grundtvigianister og branditter*, Eksistensen, 49-72.

Metz, Georg

2019 "Ny bog: Myten om Grundtvig set efter i sømmene", *Information*, d. 19. marts 2019. <https://www.information.dk/moti/anmeldelse/2019/03/ny-bog-myten-grundtvig-set-soemmene> [set d. 9. marts 2021].

Pedersen, Thomas Viggo

2020 *Grundtvigs kirke og det aristoteliske primtal*, Forlaget Vandkunsten.

Pontoppidan, Henrik

1930 "Randgloser til et og andet i Tiden", *Flensborg Avis* 27.11.1930, https://www.henrikpontoppidan.dk/text/kilder/artik/journalistik/pca334a_ran_d_1.html

1943 *Undervejs til mig selv. Et Tilbageblik*, Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag.

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

Sloterdijk, Peter

2013 *You must change your life. On Anthropotechnics*, Polity Press.

Stjernfelt, Frederik & Søren Ulrik Thomsen

2005 *Kritik af den negative opbyggelse*, Vindrose.

Thaulow, Vanja

2018 *Herrens Stridsmand. Retorisk kritik af N.F.S. Grundtvigs teologiske polemik i perioden 1810-1825*, ph.d.-afhandling, Center for Grundtvig forskning, Aarhus Universitet.

Whitehouse, Harvey

2004 *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira Press.

RESSOURCER

ODS: *Ordbog over det danske sprog*, <https://ordnet.dk/ods/forside>

Mediestream: <https://www2.statsbiblioteket.dk/mediestream/>

Grundtvigs Værker: <http://www.grundtvigsværker.dk>

Katrine Frøkjær Baunvig, lektor, centerleder, ph.d.

Center for Grundtvigforskning

Aarhus Universitet

Tidl. Studienævnsnæstformand

Religionsvidenskab

Aarhus Universitet

Bilag 1

*“Talsmand! som paa Jorderige”, Sang-Værk til den Danske Kirke bd. 1, No. 393,
www.grundtvigsværker.dk*

Talsmand! som paa Jorderige
Med et Suk kan Alt udsige,
Hvad vi evig trænge til,
I et Kys kan Alt udtrykke,
Hvad for evig gjør vor Lykke,
Du, som kan Alt hvad du vil!
Værdiges til os at dale,
Om Guds Størværk med os tale
Paa vort jævne Moders-Maal!

Kun hvad du har seet, Du male,
O vær Du vor store Taler.
Kiærligheds og Sandheds Aand!
Gjør os, trods de svage Evner,
Visere end *Salomon*:
Visere til Daad at øve,
Visere til Aande-Prøve,
Visere til Salighed!

Sjæle-Sørger fra det Høie!
Hold med os et vaagent Øie,
Vogt de Smaa for Falk og Høg!
Væk de Dorske, styrk de Svage,
Tugt de Trygge, fryd de Spage,
Gjør os daglig Huus-Besøg!
Dan vort Hjerte, løs vor Tunge,

Saa vi bede, saa vi sjunge
Yndelig i Jesu Navn!

Trøster over Alt, som truer,
Alt, hvorfor vort Hjerte gruer,
Trøster over alle Tab!
Skiaenk os, skiøndt vi boe paa Sletten,
I det Høie Indføds-Retten,
I Guds Rige Borgerskab,
Saa, naar Man os vil forjage,
Glade vi herfra kan drage
Did, hvor vi har evig Fred!

Store, himmelske Ledsager,
Som for Støvet dig Umager
Giennem Ild og giennem Vand!
Før os, bøiet, liljehaandet,
Som de Smaa i Lede-Baandet,
Til Forjættelsernes Land,
Saa os altid Kronen blinker,
Skiønt imøde, yndig vinker,
Gjør selv Dødning-Dandsen let!

Brugervejledning til Hans Jørgen Lundager Jensens Gudstjeneste-App

JETTE BENDIXEN RØNKILDE & ELOF WESTERGAARD

ENGLISH ABSTRACT: Inspired by Hans Jørgen Lundager Jensen's writings concerning the Sunday service and worship in general in the Evangelical Lutheran Church in Denmark with theoretical background in perspectives from history of religion and ritual theory, this article presents a description of and guide to a worship App. Hans Jørgen has argued that an App of this kind is of great importance for the ELCD, for Christianity in society and in the world.

DANSK RESUMÉ: Inspireret af Hans Jørgen Lundager Jensens religionshistoriske dybdeperspektiv på Folkekirkens gudstjenesteliv og hans begejstring for en gudstjeneste-applikation til smartphones og tablets, præsenterer vi i dette bidrag en brugervejledning til en sådan App. Målet med Gudstjeneste-Appen er at holde kristendommen i live og styrke den både i samfundet og verden samt i den enkelte ved, at folk får mulighed for at vælge den form for gudstjeneste, som appellerer til dem og deres personlige religionsudøvelse.

KEY-WORDS: Evangelical Lutheran Church in Denmark; Sunday service; App; churchgoers; participation

En Gudstjeneste-Apps nødvendighed

“Der er brug for en Gudstjeneste-App”, har Hans Jørgen Lundager Jensen begejstret givet udtryk for i forbindelse med sit engagement i liturgifagudvalget, som arbejdede med spørgsmålet om autorisation og frihed, hvor han var medlem i 2017-2018. I det arbejde, var Hans Jørgen med til at undersøge, hvor meget der fremadrettet skal være fastlagt i en autoriseret højmesseordning, altså hvor meget og “hvad udgør en umistelig kerne” (Rønkilde 2018, 34), og hvor meget af højmassen skal være fri, så folkekirken ikke bliver “fremmed for [dens] omverden” (Rønkilde 2018, 35), så den dermed risikerer at være irrelevant ift. folks religionsudøvelse og samfundet generelt.

En Gudstjeneste-App vil ifl. Hans Jørgen kunne forløse et uforløst potentiale i folkekirken, for gennem den vil folk altid kunne have folkekirken lige ved hånden og finde frem til den gudstjeneste, som de gerne vil deltage i. Den vil også kunne være med til at hjælpe kirkegængerne med at vælge, om de ønsker en traditionel højmesse, som ifl. Hans Jørgen primært har rod i den jødiske synagoge-gudstjeneste som den fx er beskrevet i Neh 8, hvor læsning, forklaring og belæring er det bærende, om der skal være inddragelse af tidligere religiøse praksisformer eller fornyelse af højmessens. Vi har taget Hans Jørgen på ordet og præsenterer i dette bidrag informationer om og en brugervejledning til en sådan Gudstjeneste-App, som Hans Jørgen naturligvis har op-havsret til.

Gudstjeneste mellem individuel og fælles religionsudøvelse

Gudstjeneste-Appen er til brug i protestantiske kirker og særligt tilpasset Den danske Folkekirke. Den er udviklet på baggrund af flere konstateringer, som har betydning for folkekirkens gudstjenesteliv: for det første at folkekirkens gudstjenesteliv er i forandring, og der skimtes en tendens til at tilrettelægge gudstjenesten ud fra lokale forhold, hvor nye former for bønner, bibeloversættelser og andre praksisformer bliver en del af den lokale gudstjenestepraksis.

Gudstjenesten er i takt med den demokratisering af samfundet, der har fundet sted gennem de sidste hundrede år, i stigende grad også blevet et direkte anliggende i samspillet og samvirket mellem præst og menighed. Den udvikling indebærer behov for en større grad af pluralisme og partikularitet. For det andet, at religionssociologien peger på, at det senmoderne samfund er i opbrud, og det opbrud har også betydning for folks religionsudøvelse, som er præget af et personligt valg, som giver mening for den enkelte. Demokratisering og individualisering har således også sat deres mærke på gudstjenestelivet, og der er brug for dét, som Hans Jørgen vil kalde en "generaliseret by-kirkelighed", hvor man kan vælge forskellige gudstjenesteformer, teologier, forskellige præster, dage etc. alt efter ens individuelle præferencer og syn på gudstjenesten, hvor gudstjenesten ikke nødvendigvis skal styrke et fællesskab, men bedst imødekomme individets præferencer ift. en individuel religionsudøvelse.

I Gudstjeneste-Appen gives der både plads til det folkelige og det kristelige. Det vil sige, at den, inspireret af Grundtvig, anerkender de givne historiske fællesskaber i deres mangfoldighed foruden hvilke en religion ellers ikke ville overleve. Af den grund er Gudstjeneste-Appen samtidig også praksisorienteret idet den vedkender sig ritualers nødvendighed. For uden ritualer og menneskers levende engagement ville religioner ikke eksistere og det gælder også for kristendommen. Men samtidig bygger Gudstjeneste-Appen også på den underforståede kritik af det kristne fællesskab samt på en teologi, som vedgår sig den kultkritik og mytologireduktion, som indgår i den lutherske arv (Lundager Jensen 1988).

Gudstjeneste-Appen giver folk mulighed for at afgøre, hvad der for dem personligt udgør en gudstjenestes umistelige kerne, og hvad de nødtigt vil undvære i en gudstjeneste i og med, at de får mulighed for at vælge præcis den form for gudstjeneste, som

er meningsfuld for dem, så de fortsat vil og kan engagere sig i folkekirkens fælles og offentlige gudstjenesteliv. Således kan man sige, at Gudstjeneste-Appen kan bidrage til at fremme folks accept af folkekirkens gudstjenesteliv som relevant i deres samtid og omverden. Den kan samtidig også være med til at styrke folkekirkens karakter af medlemskirke og også styrke folkekirkens rummelighed, for så vidt Gudstjeneste-Appen både viser medlemmerne hen til det fællesskab, de gerne vil indgå i og samtidig understreger, at netop det fællesskab er del af den ene og samme kirke. Appens styrke er, at den kan hjælpe den enkelte ind i et fællesskab, som passer til vedkommende. Den har også begrænsninger i forhold til potentielle brugere. Ved sit fokus på de forskellige partikulære praksisformer ser den bort fra den geografiske tilknytning, som mange kirkegængere har til deres lokale kirke. Nok viser den også afstand til nærmeste kirke, der kan opfylde valgte kriterier, men den kan ikke samtidig navigere i forhold til sognegrænser. En del folkekirkemedlemmer er måske mindre knyttet til de forskellige gudstjenesteformer og er mere knyttet til bestemte kirker og kirkerum i kraft af de begivenheder, som de selv og i deres familie har erfaret og oplevet det konkrete pågældende sted. Desuden skal man ikke undervurdere betydningen af at kirkegårde ligger omkring mange af kirkerne og således vidner om, at "slægt skal følge slægters gang" (DDS 121) og kirkegang også er bundet til familietraditioner og levet liv. Disse brugere vil kun i begrænset omfang få glade af Appen.

Vælg mellem medleven, skønhed eller klogskab

Gudstjeneste-Appen er struktureret efter Hans Jørgens begejstring for religionshistoriens tre faser: tribal, arkaisk og aksial religion. Han har anvendt disse faser som et frugtbart analyseperspektiv på folkekirkens nutidige gudstjenesteliv (Lundager Jensen 2018, 46ff.; 2020, 183ff.). Hans Jørgen har vist, hvordan religionshistoriens faser rummer en rituel triade: 1) Tribale ritualer, hvor det mimetiske og kropslige er i fokus; 2) Arkaiske ritualer, hvor synet er den dominerende sans; 3) Aksiale ritualer, hvor tekstlæsning og belæring er i fokus. Tilsammen udgør denne triade en horisont, som kan være til gavn for en dybere forståelse af den gudstjenestelige dynamik i dag. Senest har Hans Jørgen udvidet sin rituelle triadiske forståelse med begreberne: 1) Medleven: Det bærende er, at så mange som muligt aktivt deltager fx i form af dans, sang, fælles fremsigelse af tekster, spisning af nadverelementer, dåb; 2) Skønhed: Gudstjenesten folder sig ud for synet gennem fx kirkerummet, altertavle, lys, procession og messeklæder og endelig; 3) Klogskab: Rummer lytten, oplæsning af Bibel, prædiken og forkyndelse (jf. Hans Jørgens oplæg på biskoppernes liturgikonference 16. januar 2021). Det er de tre rituelle aspekter, som genfindes i enhver gudstjeneste i folkekirken, men de vægtes forskelligt både i højmassen, i andre gudstjenesteformer og hos gudstjenestedeltagerne. Som det helt oplagte er Gudstjeneste-Appen naturligvis struktureret efter denne rituelle triadiske forståelse af gudstjeneste ved at være kodet ud fra begreberne medleven, skønhed og klogskab.

Med Gudstjeneste-Appen er det muligt både for den lokale folkekirke at tydeliggøre sig i forhold til dens specifikke teologiske og liturgiske profil og for gudstjenestedeltagerne at vælge den profil, som appellerer til deres religiøse temperament, praksis- og dagsform. Det gør gudstjenestedeltagerne ved at afkrydse forskellige foruddefinerede gudstjenestekriterier: 1) Hvilken grad af medleven ønsker du i gudstjenesten? 2) Hvor skøn en gudstjeneste ønsker du? 3) Hvor meget skal gudstjenesten vække klogskaben? Ved efterfølgende at trykke på "vis gudstjeneste" funktionen fremkommer der en række mulige gudstjenester, som lever op til den individuelle foretrukne gudstjenesteform.

I Hans Jørgens Gudstjeneste-App finder du:

- *Medleven:* Under den rubrik kan du vælge, hvor aktivt du ønsker at være i en gudstjeneste og hvor tæt du ønsker at sidde i kirken. Du har mulighed for at vælge først, om der skal synges salmer eller andre former for sungen musik, som fx gospel. Dernæst hvor mange salmer, der skal synges i en gudstjeneste, samt om der skal synges nye eller gamle salmer. Det er muligt at vælge om Trosbekendelsen skal synges eller siges, og hvis man siger den, om man så siger med. Under medleven vil det også være muligt at vælge, hvilken nadverform man ønsker, om man skal knæle ved alteret, eller om det skal være kontinuerlig altergang. Om man ønsker at stå i en cirkel og sende brød og vin rundt. Hvor mange korsvar vil du deltage i både i løbet af gudstjenesten og ved nadveren? Skal der være andre end præsten, der har ordet undervejs i form af læsninger, bønner eller måske endda en lægmandsprædiken? Du vil også kunne ønske forskellige former for personlige religionsudtryksformer som fx lystænding, mulighed for at skrive en bøn, ønsker om cirkeldans eller om du vil gå bodsgang i en labyrint.
- *Skønhed:* Mulighed for at vælge kirkerum, om det skal være en katedralkirke, som kan rumme mange og lange processioner, hvor tankerne ledes hen på tempelkulten eller om man foretrækker en belærings-kirke eller forsamlingshus-kirke. Må der være levn fra tidligere konfessionskulturer og skal kirken være omkranset af kirkegård, placeret på en bakketop eller indlejret i byrummet? Er det ok, at der er en kirkegård udenfor, eller vil man hellere have bymiljø? Skal der spilles på orgel, klaver eller noget helt andet? Foretrækker man, at præsten bærer messeklæder fx ved dåb og nadver, og at der er procession, som markerer gudstjenestens begyndelse og afslutning og ved nadver, hvor brød og vin bæres ind? Skal der være et væld af epitafier med "memento mori" eller portrætter af tidligere sognepræster og biskopper på stedet? Her vil man også skulle vælge om man foretrækker brød, oblater, usyret brød og vin eller druesaft ved nadveren. Som en ekstra funktion vil du også kunne tilføje yderligere filtre i form af specifikke søgeord eller -begreber, som kan indfange brugen af andre æstetiske og sanselige udtryk som fx røgelse, aske, olier, eller at der lægges vægt på brugen af målrettede sidealtre og specifikke helgener.

- *Klogskab*: Her er det muligt at vælge, hvor meget søndagens gudstjeneste skal ligne synagogegudstjenesten. Hvor mange læsninger skal der være og skal bibelteksterne læses på originalsprøg? Skal læsningerne være fra 1992- eller 2020-oversættelsen? Skal der være en gammeltestamentlig læsning og skal de gammeltestamentlige salmer indføres som et led i gudstjenesten, som det kendes fra ældre tid og i andre evangelisk-lutherske kirker? Under klogskab er det også muligt at vælge både prædikenform og prædikenlængde. Ligesom det også vil være muligt at prioritere de ældre autoriserede kollektter, kollektterne fra alterbogstillægget eller *Gudstjenestens bønner I* (2012) – eller nogle endnu nyere, som end ikke findes i trykte samlinger.
- *Statistik*: Hold styr på gudstjenestedeltagelse, hvor mange gange man har deltaget i nadver, yndlingssalmer, foretrukne kirkerumstyper, geografisk oversigt med kortfunktion, så man kan få overblik over om der er områder, man ikke har været til gudstjeneste i.
- Premiumsektion med adgang til Bibelen, nye salmer og bønner samt mange baggrundsartikler om gudstjenesten.
- I premiumsektion: Hvis du ikke rigtig ved, hvad du bedst kan lide, og hvad der for dig udgør det umistelige i en gudstjeneste, får du her også interviews med forskellige kirkegængere, som fortæller om deres baggrund og profil. Det er en form for menighedsmatch. Du vil kunne se små film, der præsenterer forskellige menigheder og gudstjenesteformer. Du vil også kunne høre en præst læse en bibeltekst op for at høre om stemmeføringen tiltaler eller afskrækker på forhånd.
- Notefunktion til at skrive private bønner, som du kan dele på folkekirken.dk og link til hele den kristne tradition.
- God-advisor, hvor brugere kan notere kommentarer om gudstjenester.

Kommentarer fra test-brugere

Jeg foretrækker gamle salmer og helst af Brorson, derfor har jeg været glad for at afprøve Gudstjeneste-Appen. Nu kan jeg nemlig gå til gudstjeneste, hvor der kun synges Brorson-salmer, det er med til at stimulere min indre pietist (Poul-Knud, 63 år).

Jeg elsker, når der er procession og noget at se på i gudstjenesten. Det er også dejligt med en liflig duft af røgelse. Jeg er dog ikke så meget til at skulle danse i en gudstjeneste. Gudstjeneste-Appen har gjort mig opmærksom på, at selvom vi har en autoriseret højmesseordning, så er der alligevel forskel på, hvordan den fejres. Jeg er glad for, at jeg via Appen fandt frem til en gudstjeneste på Nørrebro, hvor der både er procession i begyndelsen af gudstjenesten, ved nadver og i slutningen af gudstjenesten. Så nu tager jeg toget hver søndag fra Fyn til Nørrebro for at gå til gudstjeneste. Jeg glæder mig til Palmesøndag, hvor de har lejet et æsel – det er sjovt nok vist også fra Fyn (Frida-My, 43 år).

Der er nu ikke noget bedre end en god prædiken, hvor præsten har forberedt sig grundigt og udlægger bibelteksten, så vi bliver klogere og lærer noget, som vi ikke kunne have sagt os selv. Vi sætter stor pris på en gudstjeneste, hvor prædikenen er det bærende. Så kan de godt have nadveren for sig selv, den behøver vi ikke. Med Gudstjeneste-Appen kan vi vælge at gå til gudstjeneste de steder, hvor prædikenen er højdepunktet (Clara 52

år og Ervin 59 år).

Det fedeste er en gudstjeneste, hvor vi ikke keder os. Den kan godt føles lidt lang med alle de bønner og sådan. Det er meget bedre, når vi synger gospel, bevæger os og klapper helt vildt. Det giver sådan en god fællesskabsfølelse (Konfirmander fra 8b).

OPLYSNINGER

Leverandør: Den danske folkekirke

Størrelse: 98,8 MB

Kategori: Personlig religionsudøvelse

Kompatibilitet: Virker på IOS og Android

Sprog: Dansk og 12 andre

Alder: Fra fødsel til død

Køb: Gratis. Mulighed for tilkøb af premiumsektion i Appen

Ophavsret: Hans Jørgen Lundager Jensen

LITTERATUR

DDS, *Den Danske Salmebog*, 2005, Det Kgl. Vajsenhus, København.

Gudstjenestens bønner I, 2012 Eksistensen, København.

Lundager Jensen, Hans J.

2020 "Den rituelle triade og nye gudstjenesteformer", in: Jette Bendixen Rønkilde & Jørgen Demant, eds., *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*, Eksistensen, 183-199.

2018 "Liturgiske overvejelser belyst teologisk og religionshistorisk", in: Jette Bendixen Rønkilde, ed.m *Folkekirkens liturgi mellem frihed og fasthed, Rapport fra faggruppen vedrørende autorisation*, 46-55.

1988 "Det flygtige fællesskab (eller rettere sagt: Teach Me, Tiger) – et foredrag", *Fønix* 12 (3), 146-161.

Rønkilde, Jette Bendixen, ed.

2018 *Folkekirkens liturgi mellem frihed og fasthed*, Rapport fra faggruppen vedrørende autorisation.

*Jette Bendixen Rønkilde, postdoc, ph.d.
Afdeling for Teologi, ARTS, Aarhus Universitet*

*Elof Westergaard, biskop over Ribe Stift, cand. theol.
Korsbrødregade 7, 6760 Ribe*

Fratrædelsesforelæsning

Om religionsvidenskaben fra 1970'erne til 2022

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 referencsystemet.

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. Navnlige 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 religionsfænomenologien – 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 fænomenologisk 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 feltarbejdsnotografi. 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, endsiige 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 ræsonnement). 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 forskernavne 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; hetæerne 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 Westermans 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 Testaments. 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, demokratets 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 religionshistorien – 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 eksplicite 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 eksplicite 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 Testamente. 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. Religionsvidenskabens 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 udryddelsehistorie. 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 transcendent, 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 processioner 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 paradigmatisk. 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. 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 letbetet 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 hegemonisk 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 kollapser.

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 gudsyndelse, 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*



Hans Jørgen Lundager Jensen: født 1953 i Slagelse; magisterkonferens i Kristendoms-kundskab fra 1983; modtog guldmedalje for sine strukturalistiske analyser af gammel-testamentlige fortællinger; lektor ved Institut for Gammel Testamente 1987; lektor ved Institut for Religionsvidenskab 1995; modtog doktorgraden i 2000 for afhandlingen *Den fortærende ild*; professor i Religionsvidenskab fra 2004; professor i teologi med henblik på Gammel Testamente 2009; studieleder og institutleder ad flere omgange; og ikke mindst medstifter og redaktør af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* samt idéma-ger bag *Religionsvidenskabelig Skriftrække*. Gift med Annie Kyed Jensen; far til Sara, Ester og Judit.

RELIGIONSVIDENSKABELIG SKRIFTRÆKKE 1

AARHUS UNIVERSITET

RELIGIONSVIDENSKABELIG SKRIFTRÆKKE 1

AARHUS UNIVERSITET