

ANMELDELSER

David Bugge, Pia Rose Bøwadt & Peter Aaboe Sørensen, eds., *Løgstrups mange ansigter*, Forlaget Anis, København 2005, 454 sider, 289 kr.

Sidste år var et Løgstrupår. Hans hundredeårsdag blev fejret med artikler, foredrag og symposier, og denne store bog er også udsendt i denne anledning.

Man har bedt 30 forskellige Løgstrupkendere om hver at yde deres bidrag til at belyse Løgstrups forfatterskab og hans tænkings betydning. Man kan med nogen ret sammenligne bogen med et festskrift. Jeg er sikker på, at bidragene er lavet til denne bog, der er ikke som ofte ved festskrifter tale om, at tilfældige artikler er blevet taget op af skuffen, men hovedindtrykket er alligevel trods tilstræbt systematik fra redaktørernes side lidt kalejdoskopisk.

Det svarer sådan set meget godt til bogens titel. Jeg havde nok foretrukket, at man havde kaldt bogen "Løgstrups mange sider", men dels havde man så ikke kunnet lave det smarte omslag, der viser Løgstrups ansigt i bedste Andy Warholstil i positiv og negativ og forskellige farver, dels havde man ikke i forordet kunnet tale om "at lægge Løgstrups mange ansigter i de rette folder". Jeg er en af dem, der er så heldig at have fulgt timer hos Løgstrups og oplevet samværet med ham under private former. Og jeg tør sige, at en mere helstøbt personlighed end Løgstrups skal man lede længe efter. Han havde eet ansigt, som han til gengæld vendte mod mange forskellige problemer i sit virksomme og tænksomme liv.

Bogens udgivere håber, at den vil blive et standardværk og et opslagsværk. Til det første må jeg sige, at et standardværk næppe er i Løgstrups ånd. I mange år tillod han ikke, at man opgav *Den etiske fordring* til eksamen. Løgstrup var som en tænker af næsten sokratiske tilsnit aldrig færdig, men bestandig i dialog. Hvad det andet angår, så er bogen slet ikke indrettet på at skulle være et opslagsværk. Der er således kun et personregister. Man kunne ønske sig, at bogen med et emneregister kunne have fungeret som en opdatering af Lars-Olle Armgarths *Antropologi* fra 1971.

Men når det er sagt, skal det også siges, at bogen indlæg er af meget høj kvalitet, der til fulde dokumenterer Løgstrups originalitet og store interessefelt. Det er selvsagt umuligt i en anmeldelse som denne at komme ind på alle indlæg, så jeg vil derfor koncentrere mig om nogle af dem, som forekommer mig mest relevante ud fra en religionsvidenskabelig synsvinkel.

Løgstrup var fra først til sidst teolog. Men han måtte vidt omkring. Opgaven han stillede sig selv, blev allerede formuleret i disputatsen fra 1942 og forfulgt lige siden. Hans Hauge viser det i sit indlæg "Det nødvendige opgør med erkendelsesteorien". Trods Løgstrups mange senere indsigter og nye interesseområder er grundtanken til stadighed at fastholde, at det ikke er den menneskelige erkendelse, der skaber verden. Hans Hauge bruger udtrykket, at Løgstrup dekonstruerer erkendelsesteorien. Det forekommer mig at være særdeles perspektivrigt, når Hauge urgerer, at Løgstrup i sit brud med erkendelsesteorien fremstår som monist. Det er noget af en opgave at gøre det

jødisk-kristne livssyn gældende i en verden, der tænker græsk, og det vil sige dualistisk. Allerede i disputatsens begreb om "skilthed" ligger de tanker i kim, som Løgstrup senere udfolder om sansningens afstandsløshed. Også Løgstrups revolutionerende dekonstruktion af almenbegreberne til "det singulære universale" er en logisk konsekvens af hans tidlige tanker.

Mange traditionelt arbejdende teologer har stillet det spørgsmål, om Løgstrup overhovedet havde nogen teologi. Andre ikke-teologer har med lettelse ment at konstatere, at når Løgstrup tog emner op fra litteratur og politik, var det ikke inficeret med teologi. Begge parter tog de fejl. For Løgstrup var det altid en pointe, at forståelsen måtte være etableret, inden man kom til teologien.

Peter Widmann behandler dette i sin meget klare artikel "Det vi ikke har magt over bestemmer alt".

Allerede i 30'erne – det kan man selv forvise sig om ved at læse Løgstrups gamle prædikener – ser han det som sin opgave "at gennembryde det system af tilsløringer og fordrejninger, som behersker vores dagligdag og vores kultur." I den sene Løgstrups værk – *Metafysikken* – er anliggendet det samme. Løgstrup sætter sin metafysik op imod al falsk metafysik, der fokuserer på menneskets rolle og underkender det uforanderligt forudgivne. Men det er karakteristisk, at tænkeren Løgstrup aldrig har konstrueret nogen tankebygning. At tænke var for ham et konkret møde med fænomener, kunstværker, begivenheder. Man fristes til at sige, at for ham var sandheden konkret. Jeg kan ikke lade være med at nævne, at de tanker, han gør sig om forholdet mellem skabelse, tilintetgørelse og opstanden imod den, har fået næring af hans personlige tab af et lille barnebarn.

En af værkets redaktører og bidragydere, Pia Rose Bøwadt, kender fra sit arbejde med læreruddannelsen til, hvordan Løgstrups tanker har sat sit præg på den pædagogiske debat. Hun nævner, hvordan man har omsat Løgstrups tænkning til pædagogisk praksis under betegnelsen "livsfilosofi" og helt bevidst villet sætte den ind i den lagune, som en efterhånden nedslidt kristendomsundervisning har efterladt. Der er nok grund til at være på vagt, når Løgstrup således tages i anvendelse som opbyggeligt bolværk mod postmodernisme og nihilisme. Jeg må også her nævne, at Løgstrups tanker har vundet indpas i sygeplejeuddannelsen. Det er fint, hvis man – i folkeskolen og på sygeplejeuddannelsen – lader sig inspirere af ham til at arbejde med etiske overvejelser og med andre af vores kulturs store problemer, men det vil ikke være i Løgstrups ånd at kanonisere hans tanker og formuleringer. Det kan i grotesk form føre til, at man i pædagogisk jargon taler om interdependensen som "håndholderiteorien". Pia Rose Bøwadt har i øvrigt en god perspektivering til Ludvig Feilberg, hvis tanker om "kredsning og ligeløb" kan sammenholdes med Løgstrups tanker om bundne og suveræne livsytringer.

Skal jeg udvælge et bidrag, som måtte være af den største interesse for dette tidsskrifts læsere, må det nok blive Jakob Wolfs artikel om Løgstrup og sansningen (s. 79-92). I modsætning til, hvad man har sagt om Løgstrups tanker om sansningens afstandsløshed – at den skulle være spekulativ – gør Wolf gældende, at også Løgstrups tanker herom er baseret på erfaringen. Det særlige ved Løgstrup er, at han er opmærksom på de erfaringer, som let overses, ikke fordi de er svære at få øje på, men fordi de ligger snublende nær. Om den umiddelbare tilgang til væren, som sansningen skaffer os før og uden en erkendende bearbejdning af "sansematerialet", bruger Wolf ordet mystik. Hans påstand er, at den daglige erfaring af ubetingethed og enhed ikke er

et esoterisk fænomen, men noget helt dagligdags og konstant. Problemet er kun, at vi ikke er opmærksomme på den: "Vores opmærksomhed er distraheret af rationelle konstruktioner, der ligger som et slør mellem os og verden". Jeg ved ikke, om Wolf kender til zenbuddhismen. Løgstrup gjorde det med garanti ikke. Men det forekommer mig, at den arbejder med præcis det samme, som er Løgstrups anliggende, selv om dens vokabular og teknik tager skikkelse af den kultur, der har frembragt den. Hvis det er tilfældet, understreger det kun, at Løgstrup har fat i noget fundamentalt. Med eksempler fra dansk litteratur viser Wolf, hvordan denne mystiske erfaring af væren kan trænge igennem det dække af uopmærksomhed og foretagsomhed, som vores selvopholdelse og intellektuelle aktivitet normalt skjuler den med.

Alt i alt vil jeg, mine få kritikpunkter til trods, mene, at bogen udover at være et monument også er uomgængelig, hvis man vil beskæftige sig med Løgstrup, og den samler og belyser på ét sted et stort og rigt tankeunivers, der trods mange udfald og indfald til stadighed og med stor energi har fastholdt sit sigte og fortsat inspirerer til videretænkning.

*Henning Galmar, tidl. rektor
Censor ved Religionsvidenskab 1974-2006*

* * * * *

Finn Jacobi, *Sokrates og Jesus. Essays om to processer*,
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2005, 252 sider, 248 kr.

Denne bog bedømmer jeg som en betydningsfuld dansk udgivelse om antikken. Bogen undersøger et emne, som sjældent tages under behandling. Undersøgelsen gennemføres metodisk og systematisk på en måde, der samtidig er meget personlig. Bogen er desuden skrevet på et for forfatteren karakteristisk smukt og levende dansk, som minder mig om Vilhelm Grønbechs mest velkrevne værker.

Forfatteren er Finn Jacobi, som er en mangeårig nær ven af faget Religionsvidenskab og Det Teologiske Fakultet i Aarhus. Her begyndte han selv i 1952 sit studium af faget (jf. s. 237), som dengang hed Kristendomskundskab. Efter sin embedseksamen blev Jacobi i 1958 gymnasielærer på Aarhus Statsgymnasium i de tre fag Religion (hovedfag), Fransk og Oldtidskundskab. Denne stilling beholdt Jacobi i 40 år. I denne lange periode har han i kraft af sin på en gang fagligt seriøse og meget personlige tilgang formået at vække sine elevers interesser for disse fag, og da ikke mindst faget Religion. Samtidig kom Jacobi til at præge og inspirere mange yngre kolleger, som var så heldige at få ham som pædagogikumvejleder. Finn Jacobi blev i 1964 medlem af universitetsfagets censorkorps, hvor han gennem næsten 30 år ydede en meget værdsat indsats. Hen mod slutningen af sin karriere blev Jacobi i to perioder eksternt medlem af Det Teologiske Fakultets Fakultetsråd, på hvis arbejde han ligeledes satte sit umiskendelige personlige præg.

Finn Jacobi er først og sidst den fødte underviser. Det er derfor ikke tilfældigt, at han er foredragets og essayets mester. Han har holdt utallige inspirerende og højt påskønnede foredrag, og han har gennem årene skrevet adskillige faglige artikler. I 1978 udgav Jacobi sammen med Knud Jeppesen, Kirsten Nielsen og Peter Steensgaard Lauridsen bogen *Jesu død og opstandelse. Læsninger i Det nye Testamente*. Trods den

måske lidt uengagerende titel vurderer jeg denne lille pædagogiske bog som en vigtig begivenhed i dansk nytestamentlig forskning.¹ I denne bog inddrager forfatterne på god pædagogisk vis moderne politiske begivenheder og moderne litteratur som hjælp til at gøre evangeliernes historier om Jesus mere forståelige og nærværende. Endnu vigtigere var det dog for mig, at forfatterne her for første gang på dansk præsenterer Josefus' beskrivelser af jødiske eskatologiske profeter og messiasprætendenter i det 1. årh. e.v.t. og sammenligner træk fra disse tekster med træk i evangelierne. Derved lykkes det forfatterne at placere Jesus i hans historiske og religiøse kontekst på en måde, som først adskillige år senere blev almindelig i den internationale forskning, og som reelt aldrig har vundet indpas blandt danske nytestamentlere.

I sin nye bog, der, så vidt jeg ved, er Jacobis første egenhændige monografi, fører han denne tilgang til evangelierne videre, især, naturligvis i det store essay om retssagen mod Jesus.² Også her er der tale om "læsninger", men nu både af evangelierne (og Josefus) og af Platon, Xenofon og andre græske forfattere, som har beskæftiget sig med Sokrates. Det skal straks fremhæves, at der i den nye bog er sket en tydelig og mærkbar forskydning fra medinddragelsen af moderne litteratur og samfundsforhold til datidens historiske kontekster. Dermed er vi fremme ved den nye bogs indhold: sammenstillingen af de to processer, som Jacobi forsøger at kaste nyt lys over netop ved bære sig ned i de to retssagers historiske forudsætninger og kontekster.

Jacobis udgangspunkt er det faktum, at vi kun kender de to sager gennem beskrivelser, der er affattet af de to heltes beundrende tilhængere. I den forstand klassificerer Jacobi således Platon og Xenofon, på den ene side, og de kanoniske evangelier, på den anden side, som litteratur af samme type.³ Begge grupper af litteratur skildrer, hvad de tolker som et justitsmord på en uskyldig og retfærdig helt, et synspunkt som eftertidens europæiske læsere accepterede meget længe og til dels accepterer endnu.

Over for denne accept væbner Jacobi sig med en metodisk (hermeneutisk) mistænksomhed: Kan det virkelig passe, at en græsk og en romersk domstol således kastede vrag på al ret og rimelighed og fældede uretfærdige domme over den fromme filosof, Sokrates, og den fredelige forkynner, lærer og profet, Jesus? Væbnet med denne skepsis begiver Jacobi sig ud i en nærmere undersøgelse af Athens historie i årene før retssagen mod Sokrates (399 f.v.t.), således som den bevidnes først og fremmest af Thukydid (ca. 460 til ca. 400 f.v.t.). Forud for processen gik nemlig Den Peloponnesiske Krig (431-404 f.v.t.) og de Tredive Tyranners Regimente, der fulgte efter Spartas sejr over Athen i 404, og som varede fra april 404 til september 403 f.v.t. I årene efter demokratiets genindførelse i september 403 opstod der i Athen et voldsomt had til "tyrannerne". Det er nu Jacobis pointe, at flere af disse "tyranner" og især deres leder, Kritias, som var en ældre slægtning af Platon (s. 80), havde tilhørt den fornemme kreds af unge beundrere af Sokrates: "Anklagen mod Sokrates bliver forståelig, hvis den ses på baggrund af det brændende had til demokratiets fjender, som fredsprocessen ikke kunne overvinde" (s. 82).

¹ Jf. Per Bilde, Anmeldelse af Finn Jacobi m.fl., Jesu død og opstandelse. Læsninger i Det Nye Testamente, Dansk Teologisk Tidsskrift 43, 1980, 142-44.

² Jacobi 2005, s. 109-234, ikke, som det angives i indholdsfortegnelsen, s. 119-37.

³ Denne type kan vi betegne som "heltebiografi", hvilket Jacobi vel at mærke ikke gør.

Ifølge Platons Apologi for Sokrates omfattede anklagen mod ham to punkter: Sokrates anerkendte ikke staten Athens guder, og han vildførte ungdommen. Det er den sidste anklage, som Jacobi mener at have forklaret med den ovenfor refererede undersøgelse af det historiske forløb forud for processen. Den første anklage søger Jacobi at forklare ved at henvise til den kritik af de homeriske guder, som Platon i sine dialoger lader Sokrates udtrykke. Dertil kommer Sokrates' henvisning til sin *daimonion*, en indre guddomsstemme, som advarede Sokrates, når han var i færd med at gøre noget forkert (s. 95 og 102). Ifølge Jacobi kan disse to træk meget vel have begrundet den første formelle anklage (s. 87-107). Med sine samtaler med det enkelte menneske og sin tale om sin personlige *daimonion* kom Sokrates ifølge Jacobi til både at befordre et religiøst nybrud i Athen og til at lægge grunden til den efterfølgende hellenistiske tidsalders individualisme. Dermed foregriber Sokrates også Platons dualisme: "Et første skridt er her taget mod senantikken verdensfornægtelse" (s. 106). Dermed tolker Jacobi også Sokrates som en betydelig religiøs fornyer (s. 102).

På den måde bliver der ikke blot tale om to svært gennemskuelige retssager, men om to processer mod netop to religiøse fornyere. Det er dog ikke dette aspekt af sagen, som Jacobi forfølger i sit store essay om processen mod Jesus. Her sætter han sig – bl.a. inspireret af Paul Winters bog, *On the Trial of Jesus* (1961) – den vanskelige opgave at afdække de virkelige, historiske grunde til den romerske domfældelse af Jesus. Denne opgave søger Jacobi at løse ved – ud over sin hermeneutiske mistænksomhed – at anvende den metode, at han forfølger tre vigtige "spor" i evangeliernes passionshistorie, som først giver ham anledning til "undren" og derefter udgør et afsæt for videre, dybdeborende "undersøgelser". Det første "spor" er Pilatus, hvis person Jacobi søger at belyse ved hjælp af tekster om ham, som findes hos Filon (ca. 20 f.v.t. – ca. 45 e.v.t.) og Josefus (37 – ca. 100 e.v.t.).⁴ Gennem denne undersøgelse (s. 111-60) afdækker Jacobi evangeliernes positive, apologetiske portrætter af en statholder, som ifølge de øvrige kilder kunne være både beslutsom og brutal (jf. også Luk. 13,1 om Pilatus' nedslagning af nogle galilæiske pilgrimme, jf. s. 144). Resultatet af undersøgelsen er, at Jesus i virkeligheden næppe var så uskyldig i de fremførte anklager, som evangelierne ellers lader den fromme Pilatus bedyre (s. 146). Dermed er der åbnet for videre "overvejelser" over mulige historiske grunde til retssagen mod Jesus.

Det næste "spor" er Kajfas (s. 161-75). I denne undersøgelse når Jacobi frem til, at der næppe har været tale om en "religiøs" proces i det jødiske synedrium, som det anføres af Matthæus- og Markusevangelierne, men at den jødiske ypperstepræst har taget et politisk initiativ til at få Jesus anklaget for Pilatus' domstol, således som det, formodentlig nærmere den historiske virkelighed, siges i Joh 11,49-50 (s. 165). Historisk har Jesus ifølge Jacobi optrådt som en eskatologisk domsprofet af samme type som Jesus Ananiassøn.⁵ Ligesom ham og flere gammeltestamentlige profeter har også Jesus forudsagt templets og Jerusalems nært forestående ødelæggelse.⁶ Og det var antagelig denne profeti – og ikke en påstand om at være messias – der var afgørende for de jødiske ledere (s. 174-75).

⁴ Jacobi støtter sig her til den vigtige afhandling af Niels Willert, *Pilatusbilledet i den antikke jødedom og kristendom*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1989 (jf. Jacobi 2005, 250).

⁵ Som omtales af Josefus i Bell. 6, 300-309, jf. Bent Noack, *Jesus Ananiassøn og Jesus fra Nazareth. En drøftelse af Josefus, Bellum Judaicum VI,5,3*, Gads Forlag, København 1975.

⁶ Jf. Mat. 26,61 med paralleller; 27,40 med paralleller; Joh. 2,19-21; ApG 6,14.

Jacobis tredje "spor" er den kendte jødiske lærde, Gamaliel, som ifølge ApG 5,34-40 under et møde i synedriet sammenlignede Jesus-bevægelsen med de bevægelser, der blev fremkaldt af Judas Galilæer og Theudas, to eskatologiske profeter, som omtales mere udførligt hos Josefus.⁷ Dette spor leder Jacobi til de tekster, der omtaler Jesus' holdning til at betale skat til romerne (Luk 23,2 og 20,25). Videre til tempelrensningen, historien om Barrabas, beretningen om Peters væbnede modstand i Gethsemane Have og det mærkelige udsagn om de to sværd i Luk 22,36-38. I sin gennemgang af disse tekster viser Jacobi, at der i evangeliernes passionshistorie således forekommer træk, der opviser et forbløffende slægtskab med Judas Galilæers og "zeloternes" oprørsteologi (s. 192-210). Det er dette materiale, som ifølge Jacobi udgør den "historiske baggrund" for processen mod Jesus (s. 206). Dertil føjer Jacobi en original tolkning af Judas' forræderi og Peters fornægtelse som udtryk for disse to disciples måske overraskede erfaring af, at Jesus havde svigtet dem og hele bevægelsen ved uden nævneværdig modstand at lade sig arrestere, anklage og henrette (s. 210-33):

Det er et ikke uvæsentligt moment i lidelseshistorien, at Jesus svigtes af sine nærmeste disciple. Men hvad nu, hvis det var disciplene, der anså sig for svigtet af Jesus? Da afgørelsens time nærmede sig, så de, at Jesus mistede modet ... (s. 230).

Måske "forråbte" Judas Jesus for derved at redde de øvrige disciple (s. 230-31), og måske "fornægtede" Peter Jesus, fordi "han havde mistet tilliden til Jesus. Han ville ikke pågribes som tilhænger af en messias, han havde mistet troen på" (s. 232).

Med denne spændende og nybrydende bog om retssagerne mod Sokrates og Jesus vil Jacobi imidlertid ikke "gå forskerne i bedene" (s. 14). Han gør ikke krav på med denne bog at have fremlagt et stykke forskning i klassisk forstand. Der er blot tale om "overvejelser" og "undersøgelser", der udspringer af Jacobis mangeårige undervisning (s. 15) og af hans "undren" over mange af de træk i teksterne, som for det opmærksomme blik viser sig at være overraskende.

Alligevel er der efter min mening i mindst tre henseender tale om et originalt arbejde: For det første er det sjældent, at de "rigtige" forskere sammenligner disse to personer og processerne imod dem.⁸ For det andet demonstrerer Jacobi i denne bog, at selve sammenligningen – som han i øvrigt gør forbavsende lidt ud af – kan kaste nyt lys over begge retssager og begge grupper af kildemateriale. Endelig fortsætter Jacobi i denne bog sin frugtbare inddragelse af tekster af Josefus til belysning af retssagen mod Jesus. Især får han meget ud af at inddrage Josefus' interessante historie om den eskatologiske domsprofet Jesus Ananiassøn.⁹

⁷ Judas Galilæer omtales i Josefus, Bell. 2,117-118 og Ant. 18, 1-10, mens Theudas omtales i Ant. 20,97-98, jf. Per Bilde, *En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, Forlaget Anis, København (2001) 2003, s. 80-86.

⁸ En af disse sjældne undtagelser er Anders Klostergaard Petersen, "Domesticeringen af Sokrates – et apologetisk topos", *Det brede og det skarpe. Religionsvidenskabelige studier. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen*, Forlaget Anis, København 2004, 167-179. Her er det dog den senere kristendoms forsøg på apologetisk at tilegne sig ("domesticere") Sokrates-skikkelsen, der undersøges, og forfatteren gennemfører derfor ingen sammenligning mellem Sokrates og Jesus.

⁹ Hvilket i øvrigt også gælder Noacks lille bog fra 1975, som Jacobi formodentlig trækker på.

Her vil jeg ikke bruge plads på at gennemgå bogens forbløffende mange trykfejl, der virkelig overrasker en læser, som kender både forfatter og forlag som omhyggelige med deres arbejde. Afsluttende vil jeg i stedet pege på, at Finn Jacobi med denne fremragende bog anbringer sig selv i nærheden af Vilhelm Grønbech og Villy Sørensen. Efter min mening har disse tre forfattere det til fælles, at de på grundlag af en bred, humanistisk dannelse, med et bredt, alment oplysende sigte og på en meget personlig måde har givet sig i kast med evangeliernes flertydige Jesus-skikkelse og ovovet at gennemføre og offentliggøre hver sin markante tolkning af ham, hvilket er mere end de professionelle nytestamentlige forskere normalt tør binde an med. Det er oven i købet min vurdering, at Jacobi er kommet den virkelige Jesus nærmest, fordi han mest konsekvent tolker ham i hans samtidige kontekst. De udvalgte "spor" er velvalgte og fører virkelig undersøgelsen videre. At Jacobis bog samtidig er lige så spændende som en kriminalroman, øger kun læserens fornøjelse.

*Per Bilde, professor, dr.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Povl Götke, Jonas Havelund & Kristian Rasmussen, eds., *Fra Buddha til Beckham – karisma og suggestion i sport og religion*, Syddansk Universitetsforlag, Odense 2005, 209 sider, 225 kr.

Lad det være sagt med det samme: Vi ved jo egentlig godt, at der, som Povl Götke, Jonas Havelund og Kristian Rasmussen skriver i forordet til *Fra Buddha til Beckham*, til alle tider har fandtes individer, der i forhold til den brede befolkning er tårnet op, som har fremstået ekstraordinære og i kraft af deres udstråling, særlige evner eller smittende engagement har fascineret og draget folk til sig. Når vi skal sætte begreber på det *særlige*, som disse personer besidder eller kan, siger vi typisk, at de er karismatiske, og at de har en suggestiv indvirkning på folk. At udpege hvem de er, er også sjældent vanskeligt, også selvom ikke alle nødvendigvis er enige om det. Vi ved det ligesom *bare*... Derimod er sagen en anden, når det kommer til spørgsmålet om, hvad det egentlig er, der gør disse personer særlige? Hvori ligger det karismatiske egentligt? Spørgsmålet er vigtigt, bl.a. inden for religionsvidenskaben, hvor vi dagligt, på forskellig vis, beskæftiger vi os med karismatiske personligheder. Det er nemlig ofte dem, der skriver eller beskrives i de kilder, vi arbejder med. Det er dem, der skaber og nydanner religion, og som derfor ofte fungerer som pejlemærker i det religiøse landskab. Derfor kan det overraske, at spørgsmålet ikke hidtil har optaget flere i en dansk forskningstradition, end det har. Ikke alene er *Fra Buddha til Beckham* således ikke kun den seneste, men også en af de eneste bøger på dansk, der beskæftiger sig med netop dette spørgsmål. Dette er i sig selv en anbefaling værd.

Bogen, som er en antologi, er blevet til i kølvandet på en konference afholdt på Syddansk Universitet i Odense i maj 2002 med titlen "Beckham and Buddha – suggestion og karisma i sport og religion", hvor flere af bogens forfattere, alle ansatte ved enten SDU, KU eller AU, deltog med papers. Som det fremgår af både titlen på bogen og på konferencen, var det ikke kun karisma i forhold til religion, der var i fokus, men også karisma i forhold til idrætten. For som vi, der jævnligt ynder at orientere os i

diverse mediers sportssektioner, også ved, findes der også i sportens verden utallige karismatiske personligheder som fx David Beckham, Lance Armstrong og Tiger Woods, bare for at nævne et par af tidens mest prominente stjernesrud. Det er derfor med afsæt i disse fagtraditioner (idræts- og religionsvidenskab), at bidragene til bogen er skrevet.

Overordnet set præsenterer bogen en bred vifte af emner inden for de to fagtraditioner, der relaterer til karisma. Hvor nogle tager udgangspunkt i eksempler fra deres respektive fagdisciplin (det gælder fx for Olav Hammers "Någre aspekter på karisma och helig biografi" og Hans Bondes "Trolldmanden fra Ollerup"), er der andre bidragsydere, der inddrager eksempler, hvor religion og sport overlapper (det gælder fx for Marianne Qvortrup Fibiger i "Ritualets magt i sportens verden" og Verner Møllers "Sport og karisma"). Endelig er der en række artikler, der teoretisk diskuterer forskningshistorien bag begreberne karisma og suggestion (herunder Uffe Hansens "Suggestion – historisk set" og Lise Joern og Jonas Havelunds "Karismaens 'skæbnesvangre vej'"). Bidragene er alle velskrevne og synes at være blevet skrevet og redigeret med bred formidling for øje. Blandt bidragene bør dog især Jesper Sørensen's "Karisma, ritual og magisk agens" og Anders Klostergaard Petersens "Paulus – en antikatolisk karismatiker" fremhæves. Sørensen's artikel er en forbilledlig introduktion til karismaforskningens 'grand old man' Max Webers karismaforståelse og hans nuancering af Webers tanker om rutinisering af karisma. Her påpeger Sørensen, at ritualer automatisk producerer symbolske fortolkninger, så en grad af den karismatiske autoritet *kan* overdrages den position, der efterfølgende skal varetage praktiseringen af ritualerne, når den karismatiske ritualskaber ikke eksisterer længere. På det punkt adskiller han sig fra Weber, idet rutinisering af karisma ifølge Weber vil føre til dannelsen af traditionelle autoriteter, og ikke, som Sørensen siger, kan videregives til efterkommende autoriteter. Klostergaard's artikel bringer også en nuancering af Webers karismaforståelse, idet han med udgangspunkt i Paulus viser, at den karismatiske autoritet ikke kun knytter sig til personer, der er ekspressive og udfarende: "Karismatiker er man kun under forudsætning af, at man i en bestemt social og kulturel kontekst kan nære og indfri de socialt og kulturelt betingede forventninger, som en given gruppe tolker verden i lyset af" (s. 58).

Om end bogen rummer en række gode bidrag, synes det imidlertid vigtigere at fremhæve, at den i kraft af dens velskrevnehed og bredde i emnevalg både kan læses og fungere som en grundlæggende introduktion til karismaforskning. Det betyder imidlertid ikke, at bidragene nødvendigvis afspejler en entydig karismaforståelse. Fx skriver Verner Møller i sin artikel "Sport og karisma", at karisma *er* en personbunden egenskab, der kommer til udtryk gennem et brændende engagement og energiskhed: "Når vi siger om undervisere, politikere eller prædikanter, at de virker karismatiske, betyder det hverken mere eller mindre end, at de *gør positivt indtryk*". Holdningen at karisma ikke bare beror på særlige egenskaber ved den pågældende person (om overhovedet), men også er socialt tillagt af en gruppe (om ikke kun), som deles af de fleste andre forskere i dag, der beskæftiger sig med karisma og suggestion (i bogen bl.a. præsenteret gennem artiklen af Joern og Havelund), mener Møller derimod er forfejlet. Hans argument herfor lyder: "Den uholdbare forestilling om karisma som noget tillagt, grunder sig til dels på en generel og højaktuel modvilje mod at indse, at ikke alle mennesker har samme format". Frem for at 'trække ned' i vurdering af bogen, synes jeg i stedet, at denne tilsyneladende uenighed styrker den, idet det er med til at kaste lys over, hvor vanskeligt et felt, vi her har med at gøre. Hvis jeg dog afslutningsvis skal sætte én

anmærkning på *Fra Buddha til Beckham*, så er det, at det kan blive lidt trættende, når man læser bogen i sin helhed, at næsten alle artikler giver en kort præsentation af Webers karismaforståelse og dennes problemer og begrænsninger. Velvidende at Weber er en uomgængelig figur, når man beskæftiger sig med karisma, og at risikoen for gentagelser næsten kan siges at være en iboende svaghed for antologier, så ville en monografi på det punkt nok have været at foretrække.

Alt i alt er *Fra Buddha til Beckham* et både vellykket og kærkomment bidrag til den eksisterende forskning i karisma og suggestion. Man kan kun håbe på, at den vil medvirke til at skabe øget interesse for dem, der baner nye veje, og for spørgsmålet om, hvorfor der er nogen, der følger efter.

René Dybdal Pedersen, ph.d.-stipendiat
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Joel Haviv, Anders Lisdorf & Peter Weiss Poulsen, eds., *Religionsvidenskabens komparative udfordring* (særnummer af *Chaos*), Museum Tusulanums Forlag, København 2005, 157 sider, 175 kr.

Komparation har siden religionsvidenskabens begyndelse været en afgørende arbejds-metode og er hos nogle næsten blevet ophøjet til selve religionsvidenskabens væsen. Ikke desto mindre har der i den seneste tid rejst sig en international diskussion af komparationens berettigelse og mulighed. Artikelsamlingen *Religionsvidenskabens komparative udfordring*, der er udkommet som et særnummer af tidsskriftet *Chaos*, er et forsøg på at trække den internationale diskussion ind i en dansk kontekst. Formålet er en større refleksion over brugen af sammenligning i religionsvidenskab, og bidrags-yderne er derfor blevet bedt om at tage stilling til de grundlæggende spørgsmål om hvad, hvordan og hvorfor, der sammenlignes. Det gør bidragsyderne på glimrende og meget forskellig vis. Bidragene supplerer sublimt hinanden, så man som læser får blik for det fælles udgangspunkt, men også for de meget varierende vinkler og for uenighederne. Der er ingen endelig og dogmatisk konklusion, men til gengæld masser af synspunkter at tænke videre over.

Indledningsvis argumenterer Lars Albinus for at fastholde religionsfænomenologi som religionsvidenskabelig term. Fordi religionsfænomenologien ofte er forfaldet til essentialisme, er det altafgørende, at også religionsfænomenologien tager den sproglige vending alvorligt og tager sit udgangspunkt i det sprogspil, som lader det religiøse komme til udtryk. Religion viser sig som en bestemt kommunikativ praksis, og det er det fænomen, fænomenologien kan undersøge. Problemet er således ikke fænomeno-logien som sådan, men en misforståelse af karakteren af det objekt, der undersøges. Den sproglige synsvinkel støttes af Jeppe Sinding Jensen, som i sit bidrag fastholder, at komparation ikke i sig selv er et problem. Problemet udspringer af en sproglig forvirring. Komparation er blevet kritiseret ud fra tre diskurser: den religiøse, den videnskabelige og den politiske, som svarer til tre sprogtyper. Komparation bliver først et problem, hvis disse sprogtyper ikke holdes strengt adskilt, og adskillelsen er derfor det væsentligste krav til videnskabelig komparation.

Som modpol til disse mere overordnede refleksioner over religionsvidenskab og komparation står bl.a. Hans Jørgen Lundager Jensens bidrag. Han viser frugtbarheden ved den komparative metode gennem en undersøgelse af de første konger i Juda og i Rom. Det gøres såvel typologisk som strukturelt og ved både en intern og en ekstern komparation. Modsat viser Morten Warmind, hvor omhyggelig man skal være i bestemmelse af på hvilket niveau, man sammenligner. Ellers risikerer man at finde ligheder, som i virkeligheden dækker over grundlæggende forskelle.

En grundlæggende diskussion af den religionsvidenskabelige arbejdsmetode antydes af Per Bildes og Armin Geertz' bidrag. Gennem antydninger af det fordelagtige ved en komparativ undersøgelse af Jesus-titlerne i evangelierne ønsker Bilde at vise, hvorledes videnskabelige begreber udvikles fra emic- til etic-niveau, og understreger afsluttende, at religionsvidenskabens har tre lige vigtige arbejdsmetoder: 1) den traditionelle, religionshistoriske, specifikke filologiske og historiske undersøgelse af tekster, 2) den fænomenologiske og komparative sammenligning mellem fænomener, typer og funktioner, og 3) udvikling og præcisering af en adækvat religionsvidenskabelig terminologi. Det er afgørende for religionsvidenskabens, at disse metoder står i et dialektisk forhold til hinanden. Bevægelsen fra emic- til etic-niveau – og dermed rækkefølgen af de opregnede metoder – modsiges direkte af Geertz, som vil gøre op med den religionsvidenskabelige tekstfiksering. Teori kommer altid før tekst, fordi vi ikke har adgang til teksterne uden om teori og metode. Den foretrukne metode må derfor være deduktiv, fordi der må være sammenhæng mellem forskerens teori, definition og klassifikation. Med udgangspunkt i en tidligere artikel vælger Geertz kognitionsteori som eksempel. Kognitionsteori kan som antropologisk teori være baggrund for en kulturel fortolknings-teori og en social handlingsteori, som også rummer en religionsteori. Geertz ser nemlig en sammenhæng mellem menneskets kognitive evne og evnen til at arbejde på et symbolsk niveau. En mulig vej fra kognitivt til symbolsk niveau vises i en model, der beskriver bevægelsen fra neurale netværk til sakrale kongedømmer.

For Geertz bliver kognitionsteori det grundlag, som sikrer en sammenhængende religionsvidenskabelig teoridannelse, og som dermed gør religionsvidenskabens komparative projekt muligt. Jesper Sørensen finder ligeledes en sikker grund i kognitionsteorien. Han fastslår, at indlæring sker gennem komparation, og at det derfor er en nødvendig videnskabelig fremgangsmåde. Ydermere finder man inden for kognitionsteori store ligheder på tværs af kulturer, og man antager derfor en fælles menneskelig basal kognitiv fremgangsmåde. Denne universelle forankring understøtter muligheden for komparation. Religionsvidenskabens problem handler derfor ikke om komparation, men om den religionsvidenskabelige kategorisering. Fordi det ikke er muligt at erstatte de religionsvidenskabelige begreber med kognitive begreber, bliver løsningen i stedet, at kategoriseringen må underbygges grundigt teoretisk. På den måde ender Sørensen ligesom Jeppe Sinding Jensen med at bestemme problemet som et spørgsmål om teoretisk og diskursiv klarhed frem for et spørgsmål om komparation som sådan.

Kognitionsteori får dog ikke lov til at stå som en ubetvivlelig løsning på religionsvidenskabens problem. Jørgen Podemann Sørensen kritiserer i sit afsluttende bidrag kognitionsteori for alene at være en teori om kognitive mekanismer, som udvinder sine indsigter gennem studier af religion. Det er ikke en teori om religiøse udtryk, og det er i virkeligheden det, religionsvidenskabens har brug for. Derfor foreslår han i stedet religionens retorik, som i sin selvforståelse netop vil være en teori om religiøse udtryk og derfor har dem som sit egentlig undersøgelsesobjekt. Det gør komparation muligt,

fordi det betyder en bevidsthed om, at der arbejdes på et retorisk niveau, og at objektet er religiøse udtryk.

Armin Geertz, Jesper Sørensen og Jørgen Podemann Sørensen viser hver især, at kognitionsteorien betydning er et af de store spørgsmål i religionsvidenskaben i dag; men hverken de eller andre af bidragsyderne betvivler den komparative fremgangsmåde. Ligeledes er de fleste bidragsydere enige om at bestemme religion som sprog og betone, at det skal undersøges som sådan. Erkendelse vindes gennem komparation, men det kræver en høj grad af begrebslig afklaring og teoretisk bevidsthed at sikre komparationens videnskabelige værdi. Derfor fremstår bidragenes vigtigste pointe som et opråb om stadig teoretisk bevidsthed frem for en egentlig diskussion af det komparative projekt; men spørgsmålet er, om det ikke er en og samme diskussion. Komparation er netop først et problem, hvis det sker uden den fornødne teoretiske bevidsthed og begrebslige afklaring. Derfor ligger der en fare i den forjættede umiddelbare tilgang til teksterne, selv om der naturligvis er en balancegang mellem det frugtbare og farlige ved uskoledede indsigter. Alting læses med briller på – også af dem der ikke vil vedkende sig egne.

*Kirstine Helboe Pedersen, ph.d.-stipendiat, cand.theol.
Afdeling for Kirkehistorie og Praktisk Teologi, Aarhus Universitet*

* * * * *

Safet Bektovic, *Kultur møder og religion. Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*,

Museum Tusulanums Forlag, København 2004, 224 sider, 198 kr.

Med denne bog giver Safet Bektovic (ph.d. fra Afdelingen for Søren Kierkegaard-forskning på Københavns Universitet) et væsentligt og yderst vedkommende bidrag til debatten om kultur møder mellem islam og kristendommen, eller rettere mellem unge muslimer og kristne i Danmark. Bogen bygger på en række samtaler med unge fra forskellige etniske grupper i København, og dette materiale er udgangspunkt for Bektovic' analyse af kultur møders indvirkning på unges identitetsdannelse i Danmark. Bogudgivelsen er del af forskningsprojektet "Religionernes betydning for identitetsdannelse og fællesskabsformning kultur mødet i Danmark" ved Københavns Universitet finansieret af Statens Samfundsvidenskabelige og Humanistiske Forskningsråd.

Bogen indledes med et forord af dr.theol. Lissi Rasmussen og cand.theol. Hans Raun Iversen og en bemærkning skrevet af Bektovic, hvor han opridser sin personlige rejse fra Sarajevo til København og knytter et par kommentarer til, hvad kultur mødet og det multireligiøse har betydet for ham. Efterfølgende er bogen opdelt i ni afsnit, efterfulgt af en litteraturliste og et appendiks med en kort introduktion til de interviewpersoner, der er blevet interviewet i forbindelse med projektet, samt en ordforklaring til henholdsvis islamiske og kristne begreber.

I introduktionsafsnittet bliver der redegjort for nøglebegreber som religion, etnicitet, identitetsdannelse og kultur. Kultur beskrives som et hyperkomplekst begreb og er derfor forbundet med definatoriske vanskeligheder. Ikke desto mindre bevarer Bektovic kultur begrebet som et vigtigt analytisk værktøj og indkredser dets betydning ved at opdele kultur i to grundlæggende dimensioner: form og indhold. Formen beskrives som

det ydre aspekt af kulturen, herunder institutioner, ritualer og symboler, mens indholdet refererer til de mytiske, religiøse og etiske værdier, normer og forestillinger. I det efterfølgende afsnit gives et historisk vue over tidligere kulturmøder mellem den kristne og muslimske verden, og det fremhæves, at mødet mellem kristne og muslimer ikke er et fænomen af nyere dato.¹ Det er korrekt, at møder mellem kristne og muslimer har fundet sted gennem 1400 år. På trods af dette historiske faktum, er det berettiget at pointere, at det kulturmøde, som har udspillet sig mellem muslimer og kristne gennem de sidste 30 år i Danmark, er af en helt anden form og med et andet indhold end de af danskerne tidligere erfarede kulturmøder. I løbet af en relativ kort periode har det danske demografiske landskab ændret sig ganske betragteligt, og i dag bor omkring 200.000 mennesker med en muslimsk baggrund i Danmark. Et kulturmøde af denne art har ikke sit sidestykke i den danske historie, og kan ikke umiddelbart paralleliseres med de tidligere møder mellem kristne og muslimer.

Bektovic giver dernæst en fremstilling af de unge, som indgår i undersøgelsen, de såkaldte *kulturmødeaktører*. Formålet med undersøgelsen er at analysere karakteristiske træk ved identitets- og fællesskabsdannelse hos kulturmødeaktørerne, der i denne sammenhæng forstås som unge med kristen eller muslimsk baggrund, med henblik på at bestemme kulturmødernes betydning for unge i Danmark. Bektovic tager udgangspunkt i spørgsmål som: Hvordan udvikles identitet i et multikulturelt samfund? Har man i et sådant samfund en mono- eller flerkulturel identitet? Hvordan påvirker kulturmøder identitetsdannelse? Har fællesskab en central betydning eller erstattes det af individualisme? Hvilken funktion kan religion siges at have i den multikulturelle kontekst? Flere af disse spørgsmål er tidligere blevet stillet til den unge indvandrer generation i Danmark i forbindelse med migrationsforskning, men det særlige ved Bektovic' undersøgelse er, at disse spørgsmål også bliver stillet til danske unge med en kristen baggrund, og at der for første gang drages en sammenligning mellem de to forskellige grupper af unge. På baggrund af sit empirisk indsamlede materiale opdeler Bektovic kulturmødeaktørerne i følgende ti idealtyper:

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| 1. Traditionelle muslimer | 6. Kirkekristne |
| 2. Kulturmuslimer | 7. Kulturkristne |
| 3. Ideologisk-politiske muslimer | 8. Engagerede kristne |
| 4. Moderne muslimer | 9. Naturvidenskabeligt troende |
| 5. Muslimer med konverteringserfaring | 10. Kristne med indvandrerbaggrund |

Som Bektovic selv berører, er der visse problemer forbundet med konstruktion af sådanne idealtyper, der tjener til reducere forholdenes kompleksitet og artikulere nogle karakteristiske træk ved virkeligheden uden nødvendigvis at eksistere i virkeligheden. Det kan være svært at indplacere de forskellige interviewpersoner i én bestemt kategori, de kristne og muslimske kategorier er ikke korresponderende og kan derfor ikke direkte sammenlignes, og størrelsesforholdet mellem de forskellige kategorier er meget varierende. Derudover er flere af kategorierne på nogle punkter overlappende, og det ville måske have været hensigtsmæssigt, hvis Bektovic havde opereret med knap så

¹ Jævnfør tilsvarende konklusion i *Islam med danske øjne. Danskeres syn på islam gennem 1000 år* af Jørgen Bæk Simonsen (2004).

mange, men fortsat adækvate kategorier. Det kan eksempelvis være svært at gennemskue, hvad den grundlæggende forskel er mellem *kirkekristne* og *engagerede kristne*. Man må antage, at de *kirkekristne* i et vist omfang er engagerede kristne, og da det samtidig beskrives, at flere af de *engagerede kristne* regelmæssigt går i kirke, tyder det på, at de to kategorier på flere områder er indholdsmæssigt kongruente. En anden indvending går på aldersfordelingen af de personer, der udgør undersøgelsens kultur-mødeaktører. Som tidligere nævnt ønsker Bektovic at undersøge identitetsdannelse blandt unge, og uden at fremstå som aldersdiskriminerende, må det indvendes, at de to interviewpersoner på 33 og 40 år med fordel kunne have været erstattet af lidt yngre interviewpersoner.

Efter beskrivelsen af idealtyperne fremstilles ti udvalgte interviews i deres fulde form. Det er her, at Bektovic' bog i særdeleshed udmærker sig. Det er befriende at læse interviewene ukommenteret og i deres helhed. Interviewene giver læseren en bred indsigt i, hvordan unge forholder sig til andre unge med anden etnisk eller religiøs baggrund. Som interviewer må man altid være opmærksom på, at man ved at stille spørgsmål fremtvinger en verbalisering hos interviewpersonerne, som kan medføre en forstærkelse af de tendenser, der er objektet for undersøgelsen, og at man således uundgåeligt påvirker det materiale, der indsamles. Dette forhold bærer interviewene enkelte steder præg af, men på trods af denne indvending skal det slås fast, at med Bektovic' faglige og personlige indsigt i undersøgelsens emne og sin store indlevelses-evne, har han formået at spørge præcist ind til kulturmødets påvirkning på de unges identitetsdannelse og har fået yderst personlige udsagn som svar. Den 19-årige Amal udtrykker sig for eksempel således:

Der er nogle ting, som man ikke må gøre ifølge islam; men som jeg desværre nogle gange gør, fordi man føler sig unormal, hvis man ikke gør det. Min far og mor siger f.eks., at det er ok, at jeg går til skolefester. Men min storebror siger, at en muslimsk pige ikke må gå til fest, hvor der er drenge og alkohol og sådan noget. Jeg læser sommetider Koranen derhjemme, og jeg kan godt se, at det ikke er acceptabelt det dér med drenge og alkohol. Men på den anden side har jeg lyst til at gøre det.

I bogens sidste afsnit, hvor der gives en tematisk-analytisk gennemgang af det indsamlede materiale, bliver familien, uddannelsesinstitutioner, sociale fællesskaber og kulturel baggrund fremhævet som centrale faktorer for unges identitetsdannelse. Bektovic konkluderer, at de unge interviewpersoner er åbne og viser forståelse for anderledestænkende klasse- og studiekammerater. Der er derfor ikke grund til at frygte udviklingen af et parallelsamfund, hvor forskellige religiøse og kulturelle grupper ingen kontakt har til hinanden, eftersom de unges identitetsudvikling vidner om, at på trods af forskelle og afstand, er der en dynamisk udveksling af ideer og kommunikation mellem unge uanset religiøs og etnisk baggrund. Dette er en plausibel vurdering blandt andre mulige vedrørende den fremtidige interaktion mellem danskere med kristen baggrund og danskere med muslimsk baggrund. Spørgsmålet er blot, om denne konklusion entydigt kan drages på baggrund af det foreliggende materiale, der netop også indeholder flere eksempler på modsatte tendenser. Det fremgår tydeligt af interviewene og ligeledes af Bektovic' analyse, at der eksisterer etniske opdelte venskaber blandt unge, og at de sjældent færdes i tværkulturelle/tværetniske fællesskaber. Denne opdeling afspejles ligeledes i de unges sprogbrug, hvor både danskere og unge med anden etnisk baggrund

anvender dikotomier som 'danskerne og udlændinge' og 'de fremmede og danskerne', når de redegør for forskellige grupper af klassekammerater. Når de unge etniske minoriteter bliver bedt om at introducere sig selv, betegner de fleste sig som danskere eller danske statsborgere, men samtidig refereres straks til deres nationale eller etniske oprindelse, som tydeligvis fortsat har en central betydning for deres selvforståelse og identitet. Religionen er ikke nødvendigvis den grænsedragende markør mellem de unge, men derimod spiller faktorer som opdragelse, social kontrol, værdier og normer en stor rolle for dannelsen af de unges etnisk opdelte venskaber. Martin på 18 år, der beskrives som en kulturkristen med mange muslimske venner, karakteriserer forholdet mellem unge med henholdsvis kristen og muslimsk baggrund på denne måde:

Jeg synes, det går fint nok med dem, der gerne vil blandes – danskere og indvandrere, altså fra begge sider. Der er nogle danskere, som måske ikke har den samme interesse i at være venner med en udlænding; men derfor behøver man jo ikke at være racist. Omvendt er der lige så mange indvandrere, som, ikke har interesse i at være venner med danskere ... Det er nemmere at snakke med en, der har de samme holdninger som jeg selv, end at snakke med en, som ikke har. Selvfølgelig grupperer man sig, men det gør man vel alle vegne.

Selma, som har en iransk baggrund, men som ikke praktiserer islam, svarer således på spørgsmålet om, hvordan hun har det med andre muslimer i klassen:

Selvom vi er forskellige, har vi en fælles baggrund. Vi er alle sammen fremmede, og vi er alle sammen muslimer. Vi kan godt forstå hinanden, selvom den ene er mere religiøs end den anden ... Det kan godt være, at hvis jeg var et sted, hvor der var fyldt med fremmede, og der ikke var nogen danskere, så ville vi måske ikke kunne finde sammen; men nu, fordi der er mange danskere, og vi ikke er som dem, så bliver man nødt til at holde sammen. Ikke fordi vi skal lave klaner mod hinanden; men det er bare sådan, at man holder sammen, fordi man har noget til fælles.

Selmas udsagn vidner om, at religionen ikke er den afgørende grænsesætning. Denne unge kvinde er ikke religiøs praktiserende muslim, men hun føler dog, at hun har mest til fælles med øvrige muslimer og deres normer, og færdes bedst blandt andre etniske minoriteter. Hendes distance til islam medfører ikke automatisk assimilation og accept og overtagelse af danske værdier og normer. Som Bektovic konkluderer, bevarer kulturmuslimer et kulturelt karakteristikum, der ganske vist er under en kontinuerlig foranderlig, men fortsat har en væsentlig indflydelse på identitetsudvikling og forholdet til andre danskere.

Afslutningsvist lancerer Bektovic begrebet *interkulturalisme* som alternativ til det ofte debatterede begreb *multikulturalisme*. Et multikulturelt samfund kan forstås som et samfund, hvor flere forskellige og uafhængige kulturer eksisterer side om side. Den moderne pluralistiske verden karakteriseret ved globalisering og international interaktion kan imidlertid ikke beskrives som sådan ifølge Bektovic, da der ikke længere (hvis der overhovedet nogensinde har eksisteret) eksisterer rene absolutte isolerede kulturelle former. I stedet er verden i dag præget af en intensiv kommunikation og gensidig afhængighed mennesker imellem, der er med andre ord tale om en interkulturel

proces, og denne dynamiske proces kan ifølge Bektovic bedst indfanges med betegnelsen interkulturalisme.

Selv om Bektovic med fordel kunne have uddybet analysen af undersøgelsens knap 40 interviews, har han skrevet en meget anbefalelsesværdig bog, der kaster et nyt lys over, hvordan unge i Danmark håndterer og bliver påvirket af kulturmøder. Bogen henvender sig til en bred skare af læsere med interesse for emnet uden at fordre forkundskaber på området. Bogen er særdeles anvendelig som udgangspunkt for diskussioner blandt elever i gymnasiet og på andre ungdomsuddannelser – steder som dagligt danner rammen for kulturmøder mellem unge med forskellig etnicitet og religiøs baggrund.

*Karen-Lise Johansen Karman, ph.d.-stipendiat, cand.mag.
Afdelingen for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

René Dybdal Pedersen, *I lysets tjeneste. Nye religiøse og spirituelle grupper i Danmark*, Forlaget Univers, Højbjerg 2005, 291 sider, 199 kr.

Alla religioner har en gång varit nya: religiös innovation är ett ständigt lika aktuellt inslag i religionshistorien. Trots att detta konstaterande kan verka nog så triviellt, fanns det en tid för inte så länge sedan då religiöst nyskapande kunde beskrivas som någonting ytterst suspekt. Under 1960- och 1970-talen dök det upp grupper som av många uppfattades som radikalt annorlunda: UFO-religioner, Scientology, ISKCON och många andra. En oroad allmänhet och en mera sensationslysten än välinformerad press piskade under några år upp en lätt panikartad stämning. Även det akademiska studiet av nya religiösa rörelser var i början marginaliserat, men tack vare en rad forskare, både internationellt (Eileen Barker, Gordon Melton, Massimo Introvigne och många andra) och i Danmark (med Mikael Rothstein som pionjären på området), fick forskningen på området med tiden en stabil akademisk bas. Den samlade kunskapsmängden om de nya religiösa rörelserna har under de senaste fyra decennierna blivit mycket omfattande.

René Dybdal Pedersen har företagit en kartläggning av den lokala nyreligiösa miljön i Århus. Boken består av en kärna på sju redogörande avsnitt som belyser var sitt samfund i kommunen, tillsammans med två mera teoretiskt orienterade kapitel som inledning och avslutning. Dybdals framställning har karaktären av en gedigen inventering av en lokal multireligiös miljö, och gör knappast anspråk på att vara teoretiskt nytänkande. De mera generella avsnitten lutar sig följaktligen tungt mot befintliga undersökningar av nya religiösa rörelser sociologi och historia, och kommer att upplevas som välbekanta av dem som följt forskningen. Bokens värde ligger framför allt i den detaljerade etnografin från stadens utbud av teosofiska, pagana och andra organisationer. De olika rörelserna presenteras systematiskt med utgångspunkt i deras historia, dogmer, rituella praktiker och organisationsformer.

Tidigare undersökningar visar att flertalet nya religioner har uppstått ur redan befintliga traditioner, och har behållit en avsevärd likhet med dessa. Nya religiösa rörelser kan alltså placeras in i familjer med samma bakgrund. Några ingår i en familj av rörelser med indiskt eller annat asiatiskt ursprung – ISKCON, västerländska buddhistiska organisationer – och har behållit mycket av prägel från sina respektive

moderreligioner. Andra, de neopagana, har rötter i en västerländsk esoterisk tradition, och fokuserar på dyrkan av naturkrafterna. Åter andra, de teosofiskt orienterade grupperna, bär på ett historiskt arv från en ockult sekelskifteskultur. Författarens val av vilka rörelser som skall beskrivas bygger på kriterier som är pragmatiskt rimliga, men ändå inte helt oproblematiska. Eftersom hans bok utkommer i samma serie som två andra volymer som beskriver hinduismen och buddhismen i Danmark, har Dybdal valt att lämna de asiatiskt präglade rörelserna åt sidan och koncentrera sin framställning om neopagana och teosofiska grupper. Det är ett förstäeligt val, men den oupmärksamme läsaren, liksom den som bara konsulterar en av böckerna i serien, riskerar att få en lätt skev bild av det alternativreligiösa utbudet.

Den specifika historiska bakgrund en sådan familj av rörelser har, gör sitt till att ge dem en omedelbart igenkännelig struktur. Denna tendens till homogenisering inom varje familj påskyndas av globaliseringen. Asatroende, wiccaner eller druiderna runt om i världen håller kontakt med varandra på nätet och inspireras av samma böcker. De rörelser som är hierarkiskt styrda har fortlöpande kontakt med och besök av sina ledare. Sådana globala processer likriktar de enskilda lokala gruppernas praxis, som därmed endast i detaljer skiljer sig från land till land. Dybdals framställning visar på en likartad situation i Danmark. Trots en geografisk förankring i den lokala århusianska miljön och en lika lokal grupp av aktiva medlemmar, ingår man i en världsomspännande kultisk miljö. En asatroende grupp som Harreskovens Blótgilde, eller en wiccansk organisation som Hekselogen Isikaja, fungerar påfallande likt motsvarande fenomen i den mer välutforskade angloamerikanska miljön, och det är först i de etnografiska enskildheterna som särdragen i de lokala organisationerna visar sig.

Globalisering till trots, finns det rörelser med en mera regional prägel. Några av dessa kretsar kring budskap som sprids av danska språkrör för globalt spridda strömningar, till exempel personer som låtit sig inspireras av redan befintliga religioner som teosofin, men som skapat helt egna versioner av detta gemensamma arv. Den Gyldne Cirkel är en sådan dansk organisation på tydligt teosofisk grund. Som så ofta är fallet med denna typ av organisationer, har denna uppstått genom schismer i den teosofiska moderrörelsen.

Andra rörelser med primärt dansk förankring skiljer sig ut mer. Den mest kända av alla genuint danska rörelser torde väl vara det nätverk av människor som intresserar sig för Martinus (1890-1981), som byggde upp en omfattande kosmologi med drag av synkretism mellan teosofi och kristendom. Just Martinus är dessutom förvånansvärt underutforskad, trots att nätverket av intresserade nu spänner över Skandinavien och – om än i blygsammare omfattning – andra länder i västvärlden. Dybdals redogörelse för aktiviteterna kring Martinus kosmologi är därför särskilt välkommen. Ännu mer lokal är gruppen I Mesterens Lys, som för ett drygt decennium sedan grundades av den danske prästen Ole Skjærbæk Madsen, efter att denne upplevt att han mottagit en uppenbarelse. Rörelsen har nu lokalavdelningar runt om i landet, men har endast i minimal omfattning (en avdelning i Oslo) spridit sig utanför Danmarks gränser.

De historiska avsnitten i boken vittnar om de nyreligiösa rörelsernas snabba livscyklar. Flera av de religiösa rörelser som diskuteras har ett historiskt djup som självständiga organisationer på ungefär ett årtionde. Det innebär i sin tur att en undersökning som denna inom förhållandevis få år kommer att vara ett historiskt tidsdokument, och en helt ny katalog över Århus "alternativa" miljö då kommer att behövas.

Boken avslutas med ett av sina mest nyttiga avsnitt: en katalog över i stort sett samtliga nya religiösa rörelser i Danmark, med uppgift om antal medlemmar, adresser, kontaktpersoner och basinformation om de olika gruppernas inriktning. Flera av dessa organisationer är helt eller närmast obeskrivna i den vetenskapliga litteraturen: Bruno Grönings Vennekreds, Solens Hjerter och Dzogchen-gruppen är namnet på tre av en lång rad rörelser som i stort sett fortfarande är vita fläckar i litteraturen. Även om det kan vara svårt att hitta nya generella infallsvinklar på temat nya religioner, visar Dybdals bok att det finns massor av 'lediga' rörelser för dem som är intresserade av att genomföra etnografiska fallstudier.

*Olav Hammer, professor, ph.d.
Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier, Syddansk Universitet*

* * * * *

Knut A. Jacobsen, *Hinduismen*,
Pax Forlag, Oslo 2003, 303 sider.

Knut Jacobsens bog om hinduismen er en af i alt fem bøger i serien *Pax Verdensreligionerne* fra det norske Pax Forlag. Knut Jacobsen har også skrevet bogen om buddhisme i samme serie (2000), og derudover indeholder serien et bind om jødedommen af Bente Groth (2000), et bind om islam af Anne Sofie Roald (2004) og et bind om kristendommen af Dagfinn Rian til udgivelse senere i år. Om serien som helhed fortæller omslaget at "bøkene skal gi en levende og leservenlig innføring i den enkelte religion", og at hvert enkelt bind er "skrevet med både kunnskap og kjærlighet, det innebærer at forfatterne har forsøkt så langt råd er å fremstille den enkelte religion på dens egne premisser."

En nærmere præcisering af bogens målgruppe får vi ikke, men at dømme ud fra sprog og omfang er der nok både tale om den interesserede læser uden forkundskaber og om elever og studerende på middel og højere niveauer af religionsundervisningen. Herhjemme ville både omfang og detaljerighed gøre bogen i sin helhed for omfattende for HF og gymnasiet, men velegnet på seminarierne. Også på universitetsniveau vil bogen helt sikkert finde anvendelse (bl.a. af undertegnede), men dog ikke helt uden forbehold. Bogen er særdeles informationsrig og skrevet i en letlæselig prosa uden noter og med kun få henvisninger. Dette er både dens styrke og svaghed. I universitetsundervisningen vil det være et problem, at noteapparatet, der typisk vil henvise til dokumentation samt yderligere diskussion og uddybelse, mangler. Herhjemme, hvor det trods alt er begrænset, hvor stort publikum der er for en bog som denne, ville en bedre løsning være en bog, der sigter på målgrupper på flere niveauer, sådan som det efterhånden er blevet almindeligt i mange engelsksprogede akademiske bøger. Det indebærer, at teksten er forsynet med noter og henvisninger, men at disse er placeret for sig i en afdeling bagest i bogen og skrevet sådan at bogen kan læses uafhængigt af dem. De er ren ekstrainformation for den yderligt interesserede studerende eller forskerkollega f.eks.

At denne bog mangler denne ekstrainformation er nok ikke forfatterens ansvar, men kan skyldes et redaktionelt valg gældende for hele serien. En sammenligning med bindet om jødedommen synes at bekræfte dette. Men det er lidt ærgerligt, når nu teksten er så

god og indholdsrig, at der ikke er taget mere eksplicit højde for behovet på universiteterne. Som bogen er, vil man være nødt til at supplere med yderligere faglitteratur hvis studerende vil anvende den som udgangspunkt for opgaveskrivning eller litteratursøgning.

Bogen opfylder fuldt ud seriens hensigt om en fremstilling, der *også* (ikke kun) er på religionens egne præmisser. Jacobsen skriver: "En fremstilling av hinduismen slik som denne boken, handler om hva hinduer tror. Det innebærer ikke en naiv akseptering av hinduismens selvforståelse. Det er hinduismens teologer og hinduene selv som har ansvar for å videreføre hinduismen, det er de som har ansvar for den som en levende religion, ikke vestlige religionshistorikere og indologer" (s. 43). Jacobsen demonstrer dette i de indledende kapitler 1-3 der giver et overblik over hele området. Både når det gælder det kontroversielle spørgsmål om hinduismen som en samlet religion og det ligeså kontroversielle om periodisering, vælger Jacobsen at inddrage hinduers egne bud på disse ting. Det lyder som en indlysende ting at gøre, men er det ikke. Specielt er det forfriskende at det første, nemlig definitionsspørgsmålet ("hvad er hinduisme?"), belyses med henvisning til både de forestillinger, som centrale skikkelser inden for forskningen (Brian Smith og Wilhelm Halbfass) har set som definerende, og med dem der præsenteres som væsentlige af nogle af hinduismens egne institutioner i dag (et hindutempel i England, et månedsblad for diasporahinduer med grundlag i *śaiva siddhānta* og en trosbekendelse fra Trinidad) – se s. 27-29. Tilsvarende inddrages i periodiseringsspørgsmålet kendte forskere som Jan Gonda og Gerald Larson over for klassiske hindufremstillinger af verdensforløbet og visse 'lærde hinduers' ortodokse tekstkronologi (der afviger stærkt fra forskningen) (s. 36-43). Her som mange andre steder i bogen savner man dog en nærmere henvisning – hvem er disse lærde? hvilke kilder drejer det sig om?

Den indledende del af bogen afsluttes med et kapitel (3), der redegør grundigt og overskueligt for hinduismens teksttraditioner. Samtidig behandles centrale temaer som mundtlig kontra skriftlig overlevering, herunder den religiøse betydning som hinduismen har tillagt henholdsvis mundtlighed og skriftlighed. Undervejs savner jeg igen henvisninger i forbindelse med vendinger som f.eks. "noen av hinduismens lærde" (s. 50), eller "en gruppe *Upanishader*" (s. 51).

Kapitel 4 er en gennemgang af hinduismens historie fra Indus-kulturen frem til tidlig teisme (*bhakti*). Derefter følger en række kapitler der alle uddyber temaer i den klassiske hinduisme fra perioden omkring 2.-3. årh. og frem, dvs. *vaiṣṇava*-, *śaiva*- og *śakti*-traditionerne, filosofiske systemer, yogapraksis, helligsted, ritualer og fester. Et afsluttende kapitel behandler hinduismen i den moderne verden, hvorefter følger en grundig og meget nyttig liste over ord og navne, samt en separat liste over de vigtigste guder. At der er blevet plads til ord- og navneforklaringer er et afgørende plus.

I disse som i de foregående kapitler demonstrerer Jacobsen sin omfattende viden både i bredden og dybden, og denne balance mellem empirisk bredde og dybde er utvivlsomt det, der især gør bogen anbefalelsesværdig. Til gengæld kunne jeg godt ønske, at også den teoretiske diskussion, der har udviklet sig inden for forskningsfeltet hinduisme, afspejledes mere i fremstillingen. Det er ikke til at afgøre, om også dette er et resultat af seriens redaktionelle linje, eller om det er et personligt valg fra forfatterens side. Mange af disse diskussioner antydes undervejs, men uden at Jacobsen gør rede for (eller henviser til) dem. Eksempler er 'inklusionisme' (s. 18), 'oprindelsen til indisk askese' (s. 73 og 84) og 'kaste' (83f). Også en diskussion af den rolle som modsæt-

ningsparrene 'rent'/'urent' og det 'lykkevarslenende'/det 'ildevarslenende' har spillet i forskningen, havde været interessant. Første tema kunne være behandlet i forbindelse med 'kaste' (*jāti*) og 'stand' (*varṇa*) på s. 82-85. Dette afsnit kommer også kort ind på de såkaldte *dalit* kaster (tidligere 'untouchables'), hvis rettigheder i Indien siden uafhængigheden beskrives noget upræcist med vendingen: "I dag har den sekulære indiske stat forbudt ved lov å erklære noen så urene at de står utenfor *varṇa*-systemet."

Bogen er vellykket disponeret med en klar pædagogisk struktur. Det er glimrende at starte med beskrivelsen af et konkret 'scenarie' (det religiøse liv i Varanasi, s. 14-17) for derefter at føre læseren gennem oversigtsstoffet (periodisering, teksthistorie osv.) og først derefter en egentlig historisk og tematisk gennemgang. Det giver overblik. En enkelt anke herfra gælder dog den måde det rituelle stof er fordelt. I kapitel 4 (den historiske gennemgang) er også et mindre afsnit om vedisk ritual (s. 66-67). Det er først og fremmest offeret og de forskellige offertyper, der nævnes, og kun i forbifarten hører vi om de hjemlige (*grhya*) ritualer. Det skyldes at disse behandles i et selvstændigt kapitel (11) om ritualer langt senere i bogen, formodentlig fordi disse overgangsritualer i modsætning til de vediske offerritualer stadig praktiseres, skønt med strukturelle ændringer. Dette er lidt misvisende i forhold til vedisk religion, hvor det havde været væsentligt at understrege slægtens altdominerende betydning, som dette kommer til udtrykt i netop ritualerne omkring ungdomsindvielse, bryllup, kremering m.fl.

Igennem hele bogen fornemmer man en tydelig solidarisk holdning til stoffet i forbindelse med en klar stillingtagen i forhold til kolonitidens orientalisme og dens eftervirkninger på dette forskningsfelt. Dette kommer til udtryk i mange sammenhænge, men opsummeres også i et afsluttende afsnit under titlen *Hinduismen som den vestlige verdens 'irrasjonelle andre'*. Her som overalt i bogen er forfatteren optaget af at korrigere udbredte, men fejlagtige opfattelser af Indien og hinduismen, hvilket er en af bogens vigtigste fortjenester over for et nordisk publikum, der ikke nødvendigvis har læst forfattere som Edward Said, Ronald Inden, Richard King og Gavin Flood, hvis *An Introduction to Hinduism* denne bog eventuelt kan erstatte som grundbog i et kursusforløb. Jacobsens bog løfter sig et godt stykke over, hvad vi har set på dansk, når det gælder monografiske fremstillinger. Som det fremgår, er den eneste væsentlige indvending fra denne anmelders side at bogen på grund af sit manglende note- og referenceapparat ikke fuldt ud tilgodeser kravene til en lærebog på universitetsniveau, en indvending der muligvis er malplaceret for så vidt sigtet med denne bog måske slet ikke har været denne målgruppe, eller har været bestemt at seriens redaktionelle linje.

Mikael Aktor, amanuensis, ph.d.

Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier, Syddansk Universitet

* * * * *

Bo Kristian Holm, ed., *Krig – dens legitimitet i religion og politik*,
Forlaget Anis, Frederiksberg 2005, 164 sider, 179 kr.

Angrebskrigen mod Irak i 2003 og Danmarks deltagelse i den USA ledede koalition i Irak har været genstand for megen offentlig debat og videnskabeligt arbejde. Det er også tilfældet med den foreliggende antologi, redigeret af teologen Bo Kristian Holm. Antologien har sit udspring i en konference afholdt på Det Teologiske Fakultet på

Aarhus Universitet i maj 2004 med titlen *Retfærdig krig – hellig krig*, og den rummer bidrag af forskere fra universitetets filologiske, juridiske, politologiske, religionsvidenskabelige og teologiske fagområder. Fælles for bidragene er forestillinger om 'retfærdig krig' som reference for legitimering af krigsudøvelse, hvad enten kilden til legitimering er religiøse eller sekulære autoriteter. I den forstand viser bogen, at aktuelle sociale og politiske fænomener er af en sådan karakter, at vi bliver væsentligt bedre til at forstå dem, om end stadig ufuldstændigt, hvis de bliver belyst fra forskellige disciplinære perspektiver. Og det er nødvendigt i spørgsmål, hvor forholdet mellem religion og politik er i spil, at vi erhverver os viden om både religiøse tekster og traditioner og politiske regimer, institutioner og kulturer historisk og aktuelt, lokalt, nationalt og globalt.

Forankret i et teologisk miljø bevæger antologien sig naturligt indefra og ud, fra de teologiske eksegetiske, dogmatiske og etiske bidrag til de juridiske og politologiske analyser. I første artikel undersøger Johannes Nissen Biblens forskellige opfattelser af krig med fokus på Johannes Åbenbaring, da denne ofte tilskrives en grundlæggende krigstematik. Dette søges imidlertid tilbagevist i artiklen, der snarere ser Johannes Åbenbaring i overensstemmelse med Nye Testaments fredsbudskab. Herefter følger den anden artikel af John Møller Larsen, der undersøger begrebet "hellig krig" (*Jihad*) i forskellige muslimske traditioner, og dermed viser begrebets forskellige betydninger, også i dag, som det omtvistede begreb, det er, med umiddelbare, men uberettigede konnotationer til islamisme alene. I antologiens tredje artikel giver Lars Reuter et overblik over opfattelserne af krig i den katolske teologi i dag, hvor hovedsynspunktet er, at krig som udgangspunkt skal fordømmes ud fra opfattelser af fred og retfærdighed som ideal samfundstilstand, men samtidig en anerkendelse af, at voldsanvendelse kan være nødvendig i selvforsvar som en sidste udvej.

I antologiens fjerde artikel gennemgår Svend Andersen den lutherske teologis opfattelse af 'retfærdig krig' med udgangspunkt i Den Augsburgske Bekendelse. På den baggrund rekonstruerer han, hvad man kan kalde en Luthersk politisk etik og principper om retfærdig krig: 1) at kun en forsvarskrig i nødværge kan anses for retfærdig, 2) at målet skal være en (gen)oprettelse af freden, 3) at alle andre muligheder skal være udtømte, og 4) at en kristen ikke er forpligtet til at udvise lydighed i form af krigsdeltagelse, hvis disse tre forudgående principper ikke er opfyldt. Disse principper rummer ifølge Svend Andersen en normativ kerne, der giver dem udsigelseskraft i aktuelle situationer, *in casu* en vurdering af den danske regerings deltagelse i Irak og ikke mindst den tidligere kirkeministers støtte til deltagelsen. Og dette er et anliggende som ikke blot er et personligt samvittighedsspørgsmål, men – i overensstemmelse med demokratiske normer – genstand for offentlig debat om krigens retmæssighed. I forlængelse af det Lutherske spor kommer antologiens femte artikel af Thomas Frank ind på den protestantiske kirke i Tyskland og den opfattelse af 'retfærdig krig', der hersker her indenfor. Den tyske protestantiske kirke rummer tilsyneladende i komparativt perspektiv en mere entydig kritisk stemme over for krigsudøvelse end den danske folkekirke.

Den sjette artikel er skrevet af juristen Sten Schaumburg-Müller, der ser på begrebet 'retfærdig krig' i spændingsfeltet mellem juraens ideale normative fordringer og de praktiske fortolkningssituationer. Sigtet er ikke at forlade sig på enten de normative fordringer eller de faktuelle omstændigheder i sig selv, for så ender man enten i for blodløse fordringer eller for fordringsløse beskrivelser af kendsgerninger, og ingen af

delene giver ifølge Schaumburg-Müller et overbevisende bud på håndteringen af krig/fred. Med det udgangspunkt går Schaumburg-Müller systematisk og nøgternt gennem plusser og minusser ved FN-pagtens bestemmelser om retmæssig krig og viser, hvor den forekommer for ideel i forhold til fakta, og hvor realpolitisk magtudøvelse mangler international retmæssig forankring. Der er ingen entydige svar, men spændinger mellem nødvendige og ødelæggende former for voldanvendelse og krigsførelse. Det er svaret, eller rettere oplysningen med henvisning til de konkrete paragraffer i FN-pagten og forskellige landes sikkerhedsstrategier, som Schaumburg-Müllers artikel giver. Derfra kan den politiske proces begynde, hvis den vil inddrage et mere oplyst grundlag.

Den syvende og sidste artikel er skrevet af den samfundsvidenskabelige polyhistor, Gorm Harste, der med benene forankret i en Luhmannsk systemteori tager fat i den aktuelle erklæring fra velansete amerikanske kolleger, der med henvisning til begrebet 'retfærdig krig' forsvarer angrebskrigen i Irak ud fra en forestilling om én Gud uanset religion. Gorm Harstes pointe til belysning af dette professorale manifest er omvendt, at præmissen er forkert, for det bunder – ligesom præmisserne for angrebskrigen – på et billede om én verden og enhed i verden –, og det er ifølge Harste en kognitiv fejlslutning, for de konkrete organisatoriske præmisser refererer til forskellige verdensbilleder og følger forskellige dynamikker. Harste viser dette via en idéhistorisk *tour de force* gennem krigens og fredens centrale politiske tænkere, hvor han i forhold til gængs udlægning af disse tilføjer en såkaldt organisatorisk komponent. Det betyder, at det militære system ikke blot kan køre sit eget løb i sin magtudøvelse, men må forholde sig til sin omverden, f.eks. de politiske, retlige og religiøse systemer, dvs. både inddrage disse og lade dem reflektere det militære system. Men her halter det ifølge Harste, og det betyder, at den magtfuldkommenhed, som tilskrives det militære system i krigssituationer som Irak omvendt er udtryk for afmagt, for der er en mangfoldighed af kræfter som lever deres eget liv og underminerer den militære magt. Ifølge Harste er den eneste vej ud af dette morads at besinde sig på det retlige system, som foreskrevet af folkerettens tænkere og institutioner. Det giver i en anden terminologi et muligt håb om samspil mellem normer og realpolitik, som også Schaumburg-Müller påpegede.

Alt i alt er det et oplysende indblik i det tværfaglige anliggende at belyse legitimeringen af krigsudøvelse fra forskellige human- og samfundsvidenskabelige perspektiver, som antologien *Krig* giver. Det vil i sagens natur altid være selvstændige bud uden klart disciplinerende og dermed sammenfattende karakter, men hvorfor også forlange den umulige enhed, når vi netop har med problemstillinger af mangfoldig karakter at gøre? Personligt savner undertegnede anmelder dog et større fokus på de processuelle spil, hvor begreber om 'retfærdig krig' er omtvistede og bliver bestemt – snarere end de mange forskellige systematiske bestemmelser, kriterier og institutioner, som antologiens artikler fokuserer på. Men det kan så være vejen at gå herfra ...

*Anders Berg-Sørensen, adjunkt, ph.d.
Institut for Statskundskab, Københavns Universitet*

* * * * *

William Arnal, *The Symbolic Jesus. Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*, Religion in Culture: Studies in Social Contest and Construction, London & Oakville, Equinox 2005, 98 sider, £ 12,99.

Trods sit beskedne omfang er *The Symbolic Jesus* en både læseværdig og interessant bog. Det er en væsentlig udgivelse, som ikke kun bibelforskere, men alle involveret i studiet af fortiden bør læse, fordi den anstiller en række meget grundlæggende og principielle overvejelser vedrørende forholdet mellem nutidige interesser og brug og rekonstruktion af fortiden. Arnals mål er at se på, hvordan den moderne forskning i den historiske Jesus, den såkaldte *Third Quest*,¹ eller rettere en dominerende strømning inden for den, selv er stærkt påvirket af aktuelle politiske og ideologiske dagsordener. De fleste vil måske nok i dag være tilbøjelige til at mene, at et sådant projekt i sig selv ikke er særligt opsigtvækkende, fordi vi i forlængelse af de seneste 30 års humanvidenskabelige udvikling har fået tudet ørerne fulde af, i hvor høj grad vores egne tolkninger har karakter af netop konstruktioner, og som sådanne er spejlinger af aktuelle ideologiske og politiske interesser. Det er rigtigt; men det er tankevækkende, hvordan man i dominerende strømninger i Jesus-forskningen på den ene side kan anerkende disse indsigter, for så på den anden side i det store og hele at ignorere dem, når det kommer til rekonstruktionsarbejdet. Dertil kommer, hvad Arnal har et skarpt blik for, at aktuel Jesus-forskning i sig selv fremstår som en ideologisk magtkamp, hvor man ikke holder sig tilbage fra at skyde modstanderne ideologiske og politiske motiver i skoene, mens man selv foregiver at repræsentere den uhildede tilgang til fortiden. Det gælder ikke mindst i relation til prekære spørgsmål som den tidlige kristendoms forhold til jødedommen, Holocausts betydning for moderne forskning, anklager for antisemitisme, etc. Den historiske Jesus er, som allerede Schweitzer noterede ved det 20. århundredes begyndelse, med Arnals ord: "a screen or symbol on which to project contemporary cultural debates, and to employ the inherent authority of this Jesus-figure to advance one or another particular stance on these debates" (s. 5).

Det rejser imidlertid det spørgsmål, som ikke fyldestgørende besvares, om overhovedet og i givet fald hvordan det kan lade sig gøre at rekonstruere den historiske Jesus eller for den sags skyld fortiden på en måde, så forskningen ikke kun ender i nutidige ideologiske magtkampe med gensidige beskyldninger om falsk politisk bevidsthed. Hvad er med andre ord det videnskabsteoretiske kriterium for en sagligt forsvarlig diskussion af den historiske Jesus? Det drøftes på bogens sidste sider, men ikke i fornøden grad.

Bogen indeholder fem kapitler, hvor hovedparten udgøres af kap. 2-4. Kap. 1 er en kort introduktion til problemstillingen, der gennem diskussion af Mel Gibsons *The Passion of Christ* drager to konklusioner. For det første at Jesus fortsat er et meget kraftfuldt og omstridt symbol i den (vesterlandske) kulturdebat – det kommer næppe bag på nogen. For det andet – og mistrøstigt for forskningen – at den videnskabelige diskussion

¹ *Third Quest* er blevet betegnelsen for det tidehverv, der indtrådte i studiet af den historiske Jesus fra begyndelsen af 1980'erne. I modsætning til ældre tiders udtalt teologiske interesser i rekonstruktionen af den historiske Jesus, hvor fokus var rettet mod de punkter, hvor man mente, Jesus adskilte sig fra sin samtids jødedom, er det kendetegnende for *Third Quest*-forskningen, at man forsøger at forstå Jesus ikke i modsætning til, men i lyset af hans samtids jødedom.

af den historiske Jesus er betydeligt mindre relevant og indflydelsesrig, end forskerne ofte selv tænker. Det er den mytiske brug af Jesus som hos fx Mel Gibson eller i *Da Vinci Mysteriet*, der løber med opmærksomheden, og ikke forskningens nøgterne, nuancerede betoning af Jesus som en interessant fortidig og fremmedartet figur, der må tolkes i lyset af en rekonstrueret oprindelig social og kulturel kontekst. At dømme ud fra antallet af biografgængere til *The Passion of Christ* og købere af Browns bog kan man på sin stands vegne mismodigt konstatere, at “if the sheer weight of numbers means anything at all, the rarefied opinions of scholars – to which this book is devoted – contribute almost nothing to the public conversation about the symbolic Jesus” (s. 7). Et *memento mori*, det som repræsentant for det eksegetiske formskærerlaug kan være sundt at besinde sig på.

Kap. 2 er en kort gennemgang af de kategorier og holdninger, der lå bag det 19. og tidlige 20. århundredes egentlige antisemitiske forskning i den historiske Jesus. Det er velgørende, at Arnal over for megen nutidig amerikansk forskning understreger det urimelige i at klandre Bultmann- og Käsemann-generationen for antisemitisme og antijudaisme. Det er muligt, at deres forskning var åndshistorisk beslægtet med motiver og strukturer, der også kendes fra antisemitiske strømninger; men begrundelsen for deres fremhævelse af Jesus' særegenhed i forhold til hans samtids jødedom var teologisk og ikke raceteoretisk motiveret. Denne præciserende pointering fører samtidig Arnal til bogens væsentligste ærinde. Man har i dagsordensættende strømninger i angloamerikansk eksegese klandret forskere som Burton Mack, John Dominic Crossan, Robert Funk, John Kloppenborg, Leif Vaage, Jonathan Reed, Richard Horsley og andre (alle tilknyttet det såkaldte *Jesus-seminar* i *SBL*-regi) for i deres interesse for en galilæisk og mere 'hellenistisk' og 'filosofisk' Jesus-figur at bære ved til en (genopstået) antijødisk Jesus-opfattelse. Anklagen har lydt, at enhver rekonstruktion af den historiske Jesus, der tenderer mod at reducere Jesus' 'jødiskhed' enten er udtryk for antisemitisme eller antijudaisme eller i det mindste indebærer risikoen for sådanne holdninger. Den anklage er, som det bliver overbevisende fremført af Arnal i kap. 3, både grundløs og videnskabeligt ødelæggende. Ingen af de nævnte forskere kan beskyldes for antisemitisme. De deler alle opfattelsen af Jesus som en jødisk skikkelse, der må rekonstrueres i lyset af hans samtids jødedom; men der er naturligvis stor forskel på, hvilken jødisk kontekst den historiske Jesus rekonstrueres inden for. Dette er, hvad striden drejer sig om, og ikke, som det er blevet hævdet af repræsentanter for den dominerende opfattelse (fx Vermes, Sanders, Freyne, Meier, Fredriksen, Pearson), at de førnævnte forskere er ude på at skildre Jesus som mindre 'jødisk'. I kap. 3 rejses også det væsentlige spørgsmål, hvordan man overhovedet skal definere 'jødedom' i det første århundrede e.v.t. Arnals påstand er, at repræsentanterne for konsensusopfattelsen i virkeligheden har reificeret nogle bestemte træk ved jødedommen og gjort dem til jødedom *par excellence* – at de m.a.o. i vid udstrækning har identificeret jødedom i Judæa med galilæisk jødedom. Det er denne essentialisme, der ligger bag deres kritik af Mack, Funk, og Crossan-gruppen for ikke at anerkende Jesus' 'jødiskhed'.

I kap. 4 forsøger Arnal at vise, hvordan det i sidste instans er 'kristne' interesser, der ligger bag den aktuelle konsensusopfattelses definition af jødedom (omskærelsesproblematik, etnicitet, tempel, Tora, landet Israel): “So it seems to me that, perhaps, Christians, or Gentiles from a Christian background that may still mean something to them, do indeed have a vested interest in defining a normative Judaism, in order to define themselves” (58). Det er en vigtig pointe, som suppleres med to yderligere iagt-

tagelser. For det første at man i konsensusopfattelsen har en tendens til i definitionen af jødedom og i rekonstruktionen af den historiske Jesus at vægte de træk, vi i dag ville betegne som specifikt religiøse, mens man i den anden forståelse fokuserer på, hvad vi aktuelt ville kategorisere som 'kulturelle' elementer. For det andet at forskellen mellem de to fortolkninger også er stærkt knyttet til vurderingen af et ekstrakanonisk skrift som Thomasevangeliet. Bag de to opfattelser ligger en forskellig kultur- og religionsforståelse, der i sidste instans reflekterer forskellige nutidige bud på, hvordan man skal reagere på globalisering og postmodernisme. Summa summarum: Der eksisterer ingen forskning i den historiske Jesus udenom en stærk påvirkning af aktuelle politiske, ideologiske interesser, der spejler nutidige konceptualiseringer af kulturel identitet.

Er forskningen i den historiske Jesus så andet og mere end en mere subtil version af den fortsatte *mythmaking*, som kendes fra fx Gibson og Brown? Nej, svarer Arnal ædrueligt: "We are thus mythmakers ourselves even in our analysis of myth. In our reproductions of the historical Jesus, we are doing essentially the same thing that the gospel writers did, whether or not we are Christians or even attracted to the figure of Jesus: we are projecting our own beliefs onto a story (history) and so using narrative (of a sort) to create a myth" (s. 74). Men der er naturligvis den væsentlige forskel, at den videnskabelige *mythmaking* må stå teoretisk til regnskab for de påstande, den fremsætter om den historiske Jesus. Det ved Arnal godt. Han slutter med tre kontroversielle og udfordrende overvejelser, som alle, der er interesseret i rekonstruktionen af den historiske Jesus, bør fundere over. Jeg vil slutte min anmeldelse af denne tankevækkende bog med at gengive den tredje og mest provokerende af overvejelserne og lade den inspirere til videre refleksion. Den stiller et meget simpelt, men helt grundlæggende (og gammelt Bultmannsk, om end på helt andre præmisser) spørgsmål. Er 'troen' på gennemførligheden af rekonstruktioner af den historiske Jesus selv del af Jesus-myten – eller formuleret anderledes: Ville nogen overhovedet interessere sig for den historiske Jesus, hvis ikke figuren allerede fra begyndelsen havde et tungt mytisk fortegn?:

And so perhaps the quest for the historical Jesus should be abandoned once again. Not because scholars cannot agree on their reconstructions; lack of agreement may only indicate that further – and more rigorous – work needs to be done. Not because the investigation has been biased; bias is unavoidable, here as elsewhere. Not even because reasonable conclusions are impossible in light of our defective sources, though this may indeed be the case. But because, ultimately, the *historical Jesus* does not matter, either for our understanding of the past, or our understanding of the present. The historically relevant and interesting causes of the development and growth of the Christian movement will be found, not in the person of Jesus, but in the collective machinations, agenda, and vicissitudes of the movement itself. And the Jesus who is important to our own day is not the Jesus of history, but the symbolic Jesus of contemporary discourse (s. 77).

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*