

ANMELDELSER

Slavoj Žižek,

Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor er den kristne arv værd at kæmpe for?,

oversat af Henrik Mossin med forord af Kirsten Hyldgaard,

Gyldendal, København 2001,

271 sider, 295 kr.

Slavoj Žižek,

Om troen,

oversat af Henrik Mossin med introduktion af Ole Morsing,

Forlaget Anis, Frederiksberg 2002,

224 sider, 275 kr.

Religion er vendt tilbage. Det er en kendsgerning, som synes at spotte de kritikere, der for en generation siden proklamerede, at religionens tid var forbi. For nu viser det sig, at ikke bare den kristne religion, men også andre religioner gør sig gældende i kulturen. Multireligiøsitet er et markant aspekt af multikulturalitet.

Der er imidlertid stadig religionsfilosofiske grunde til at forholde sig kritisk til den kendsgerning, at religionen vender tilbage *i kulturen*. Det forekommer nemlig uberegtiget at operere med en forestilling om, at nutidens kulturelle klima befordre religiøse oversvømmelser, som har brudt de dæmninger, der blev konstrueret af den moderne oplysningstænkning. Man kan ikke blot hævde, at modernitetens filosofiske bestræbelser har dæmnet op for eller fortrængt religionen. Man bør snarere sige, at disse bestræbelser har tilvejebragt teoretiske betingelser, som har fået i hvert fald visse former for religion til at fordampe. Tåger der er lettet under oplysningens højtryk. Men som måske nu er ved at sænke sig igen, i form af spiritualismer og fundamentalismer.

I den situation påkalder det sig opmærksomhed, at religionen vender tilbage *i filosofien*. Ikke fordi filosofien skulle være i færd med svigte oplysningstænkningen, men fordi religionen viser sig at være uundværlig, hvis filosofien skal varetage sine ambitioner. Religionen tager del i oplysningens oplysning; og den er ikke i modstrid med filosofien.

Det er i dette perspektiv, den slovenske filosof Slavoj Žižek diskuterer spørgsmålet om religionens genkomst. Han tilkender religionen en konstitutiv betydning for den filosofiske refleksion over (post)moderniteten. Faktisk fremlægger han sin variant af en efterhånden klassisk tankegang: moderniteten begynder med kristendommen, og kristendommen er modernitetens religion. Men Žižeks position adskiller sig på flere måder fra mere traditionelle sekulariseringsteorier. Såvel hans teori om moderniteten som hans teori om kristendommen har sin særlige prægning – og det interessante er sammentænkningen af dem.

Žižeks fjende – sådan udtrykker han sig – er hele den globale liberal-kapitalistiske verdensorden og den dermed forbundne multikulturalitet. Over for det liberalt demokratiske hegemoni tilslutter Žižek sig en materialistisk variant af kristendommen, som han forbinder med et politisk opgør med den såkaldte postpolitik. Opgøret retter sig mod

den pragmatiske, kompromissøgende opportuniste, som tildækker de radikale forskelle i kultur og samfund. Žižek ønsker at skærpe opmærksomheden over for disse forskelle, og i den forstand kan man sige, at han formulerer et stykke ideologikritik. Det kan lyde en anelse forældet; men i Žižeks version bliver ideologikritikken uddybet og aktualiseret på en overraskende måde. Han foretager tre teoretiske bevægelser.

Den første går fra Marx til Lenin. Hvor Marx i nogle henseender er blevet domesticeret af nutidens globalisering, er Lenins teori principielt utilpasset, eftersom den formulerer betingelserne for politisk indgriben i forhold til enhver normaliseret tilstand. Den politiske handling beror dermed på en uafkortet ansvarlighed, som ikke absorberes af såkaldt nødvendige strukturer, men som udspringer af den frihed, der aktualiserer en grundlæggende forstyrrelse af fastlagte verdensordener og systemer: den sande revolution.

Žižeks anden teoretiske bevægelse er psykoanalytisk og går fra Freud til Lacan. Hvor Freud opdager, at ego'et kredser om det ubevidste eller id'et, og at ego'ets bevidstgørelse består i, at det gør sig det ubevidste bevidst og dermed indtager id'ets plads, dér afvikler Lacan ideen om, at subjektet skulle kunne blive selvidentisk. Subjektet er i stedet spærret af, hvad Lacan kalder begærets selvrelaterende negativitet. Det betyder, at begæret aldrig kan tilfredsstilles i en egentlig opfyldelse. F.eks. er begæret efter Coca-Cola uudslukkeligt; man bliver mere tørstig af at drikke det, idet man – med Žižeks ord – "drikker intet forklædt som noget". Det kan selvfølgelig jævnføres med Marx' idé om, at produktionen i kapitalismen skaber overdrevne behov efter de objekter, den fremstiller. Men under Lacans synsvinkel er der ikke nogen grundlæggende substantiel nydelse, i forhold til hvilken disse behov kan vurderes som overdrevne. Det grundlæggende er, at nydelse som sådan er en overdrivelse, som decentrerer det nydende subjekt. I sin grund er subjektet uden substans. På den baggrund forholder Žižek sig ikke 'melankolsk' begrædende til modernitetens opløsning af konkret virkelighed; han forholder sig i stedet 'hysterisk', dvs. han gør kritisk opmærksom på, at begæret er utilfredsstillet, hvilket selv (netop) ikke Coca-Cola kan råde bod på.

Den tredje teoretiske bevægelse går fra Jesus til Paulus. Paulus gør på sin vis det samme ved Jesu budskab, som Lenin gør ved Marx' teori, og som Lacan gør ved Freuds: han universaliserer det. I Žižeks fortolkning overskrider Paulus Jesus, for Paulus tydeliggør, at Jesus ved at opfylde loven i virkeligheden ophæver den. Med Kierkegaard operer Žižek for en suspension af det etiske, men vel at mærke fordi denne ophævelse baner vej for den rene etik, som ikke 'maskulint' går ind på det etiske spils sædvanlige regler om balance mellem skyld og straf. Den rene etik er derimod 'feminin', fordi den drejer sig om udøvelsen af kærlighedens gerninger. Kristendommen er kærlighedens religion, og dens etik vil altid forstyrre balancen i hedenske universer, urokkeligheden i fundamentalismen og de politiske magtkonstellationer. Helligåndens samfund er et samfund af dem, der er udstødt fra den samfundsmæssige orden.

Žižek jævnfører de tre teoretiske bevægelser i sit begreb om det skrøbelige absolutte. Det absolutte er – i overensstemmelse med ordets etymologi – det, der er løsrevet fra ordinære sammenhænge. Det skrøbelige ved det består i, at bevidstheden er bevidst om sin egen substantielle mangel, ligesom den paulinske kærlighed – ifølge Žižek – kun kan udøves af ufuldkomne væsener. Uden sin skrøbelighed ville det absolutte blive reduceret til garant for etablerede sammenhænge og miste sin radikalitet.

Med denne tanke om det absoluttes grundløse grund aktualiserer Žižek et motiv i den sene Schellings filosofi. Afgørelsen springer ud af den dunkle grund, som er dens

uindhentelige forudsætning. Således erfarer fornuften, at den ikke kan begrunde sig selv. I den tyske idealismes vokabularium indebærer det, at der består en irreducibel spænding mellem system og frihed – og at Žižek quasi-eksistentialistisk afgør sig til fordel for friheden. Hans veneration for Kierkegaard er åbenlys.

Derimod forekommer det mig ikke at være systematisk bærende for hans argumentation, at han også henviser til Hegel. Žižek påkalder sig ikke formidlingens Hegel, men snarere negativitetens, nemlig Lacans, Hegel. Han opsøger det, som han hævder ikke lader sig formulere i hermeneutiske forståelsesformer: det paradoksale. Konsekvent nok spørger Žižek hele tiden tilbage til det konstitutive, som kendetegner det absolutte, og ikke fremad til dets udfoldelse. Religionsfilosofisk betoner Žižek, at Gud bliver en gåde for sig selv. Han interesserer sig mindre for den proces, hvor Gud forsøger at komme til rette med dette gennem sin åbenbaring.

Žižek investerer altså sin teori i oplysningens frihedstanke. Det er den, hans kritiske emancipationsteori stimulerer, og som bærer hans sammenkædning af kristendom og modernitet. Den hysteriske protest mod systemerne. Men hvad med det, som Hegel kaldte fornuften i den kristne religion? Er det ikke netop den tanke, som kan aktualiseres over for irrationalismen i den genvakte interesse for det spirituelle, og som kan imødegå også kristendommens tendens til fundamentalisme? Ikke fordi man bør søge at formulere sidste begrundelser for eksempelvis troen; det er tværtimod fornuftigt ikke at være fornuftigt indtil det sidste. Men fordi den menneskelige frihed altid er situeret i en bestemt sammenhæng. Dette forhold tildeler ikke 'systemet' magten over friheden; det iklæder friheden kød.

Men Žižek er ikke til gradbøjninger. Ligesom Schellings frihedsfilosofi udgør hans inciterende tankegang et fortsat gyldigt korrektiv til hermeneutisk orienterede religionsfilosofier i hegeliansk tilsnit.

Niels Grønkjær, lektor, dr.theol.

Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet

* * * *

Axel Bolvig,
Politikens bog om Danmarks kalkmalerier,
Politikens Forlag, København 2002,
360 sider, 299 kr.

Politikens Håndbøger genudgives i disse tider i mere eller mindre reviderede og opdaterede udgaver med en fælles grå indbinding. Den bog, der her skal anmeldes, erstatter således *Danmarks kalkmalerier* af Niels M. Saxtorph (2. udg. 1997, 1. udg. 1986), der erstattede den samme forfatters *Jeg ser på kalkmalerier* fra 1967. Der er flere forskelle mellem de to bøger; ikke mindst får man glæde af den nye forfatters indsigt i diverse teorier om billedbeskuelse.

Axel Bolvig, professor med særligt henblik på kalkmalerier ved Københavns Universitet, er som forfatter yderst velvalgt. Han er manden bag internetsiden www.kalkmalerier.dk (hvor mange af de danske kalkmalerier kan ses) og initiativtager til databasen www.medieval-image.org (et samarbejde mellem flere billeddatabaser). Derudover er han forfatter til flere bøger om danske kalkmalerier, bl.a. den historiske

trilogi *Kirkekunstens storhedstid* (1992), *Bondens Billeder* (1994) og *Reformationens Rindalister* (1996). I hans *Kalkmalerier i Danmark* (1999) og *Kalkmalerier omkring Øresund* (2000) kan man finde detaljerede analyser og helhedstolkninger af enkelte kirkers udsmykning, hvilket der ikke i samme grad er plads til i den her anmeldte håndbog. I skrivende stund udkommer også hans *Den ny billedbibel* (Politikens Forlag 2003), der er en ny udgave af Broby-Johansens *Den danske billedbibel* fra 1947. I sin tiltrædelsesforelæsning maj 2003 beskrev han selv sin relation til de danske kalkmalerier som “forskning og forelskelse” og begge dele afspejler sig i den foreliggende bog.

Håndbogen er kendetegnet ved samme oversigtsvenlige typografi som i *Danmarks Kirker*, *Danmarks herregårde*, *Danmarks købstæder*, *Danmarks Oldtid* og *Danmarks vikingetid*, og ligesom dem henvender den sig til et rejselystent publikum, der gerne vil opleve Danmarks historie ved selvsyn. Bogen indledes med en introduktion om billederne og deres samtid og er derefter opdelt i otte afsnit svarende til Danmarks stiftsinddeling i middelalderen. Hvert afsnit indledes med en præsentation af stiftet, et kort over stiftet med angivelse af de omtalte kirker, en skematisk præsentation af centrale motiver, hvorefter hver enkelt kirke med bevarede malerier gennemgås alfabetisk. Ved hver kirke angives med små grå firkanter: kirkens placering, åbningstid, billedernes datering samt eventuelt hvilke mestre/værksteder, der er repræsenteret i kirken (det sidste er dog glemt i enkelte tilfælde, fx s. 79 og s. 221). Kirker med mange billeder er repræsenteret med et lille kortudsnit med numre på nærliggende hovedveje, hvilket er en stor hjælp, når man leder efter dem i landskabet. Derefter følger en kort beskrivelse af kirken, en billedregistrant og en beskrivelse og tolkning af enkelte motiver. Hvert enkelt afsnit afsluttes med en kort omtale af kirker med færre billeder. Bogen indeholder også diverse appendices: et helgenkatalog, en statistik over de gengivne helgener, et katalog over kalkmaleriernes motiver, en kronologisk fortegnelse over mestrene og de kirker, hvori de har virket, en helgenkalender, ordforklaringer, litteraturliste og endelig et register over bogens omtalte kirker.

I forhold til Saxtorphs udgave er de slesvigske og skånske kalkmalerier medtaget, alle billedgengivelser er nu i farver og de nye kort gør det rent faktisk muligt at finde kirkerne uden et ekstra Krak-kort i bilen. I forhold til den tidligere version savner man Saxtorphs gennemgang af værkstedernes stilistiske kendetegn, der i Bolvigs bog optræder forskellige steder. Og selv om Bolvig ikke har ønsket at medtage motiver i registeret af hensyn til bogens omfang, savner man alligevel Saxtorphs register (1986: 264-78), hvori både personer, kirker og motiver var medtaget, hvilket gjorde bogen anvendelig som opslagsbog. Bolvigs henvisning (s. 357) til motivkataloget er ikke meget bevendt, da der her ikke henvises til de kirker, hvori motivet findes. Man må oprigtigt håbe, at Politikens Forlag ofrer de nødvendige midler på yderligere 10-15 sider register i en 2. udgave. Bogen er dog under alle omstændigheder, en fabelagtig håndbog, en sand Pandoras Æske af viden om danske kalkmalerier.

Bogen skæmmes dog af ikke så få manglende bogstaver (s. 110, 175, 193, 195, 225, 239, 323), forkerte billedtekster (s. 190, 260), forskellige tolkninger af samme motiv i beskrivelsen af en enkelt kirke (s. 253) og derudover af enkelte faktuelle fejl. Skt. Jørgen reddede jomfruen fra dragen i Kappadokien, ikke i Kappadonien (s. 307). S. 186 handler om kirkens kamp mod *coitus interruptus* og “andre former for konception” – her menes formodentlig anti-konception (svangerskabsforebyggelse). S. 197 slæbes Laurentius til døde af en hest – her burde stå Hippolytus, som det rigtigt nævnes s. 190

og 306. Mest uheldig er dog den fuldstændig arbitrære udvælgelse af helgener i helgenkalenderen (s. 354f). Man bliver særdeles mistænksom, når hele juni måned er tom – hvad blev der af Vilhelm af Æbelholt (16. juni), Johannes Døberens fødselsdag (24. juni), Knud Lavards *translatio* (25. juni) og mange andre? Der skelnes ikke mellem dødsdag, fødselsdag og *translatio*. Alle informationerne kan findes i helgenappendikset, men hvorfor er de ikke alle tilføjet kalenderen? Så ville den tjene til overblik frem for forvirring. Mange – om ikke alle – disse forstyrrende fejl burde have være fanget i korrektoren og er forhåbentligt rettet i en næste udgave.

Hvad fortæller Axel Bolvig så om Danmarks kalkmalerier? I introduktionen (s. 8-23) redegøres for kalkmaleriernes karakter af religiøse billeder, hvem der har bestilt og betalt dem, samfunds og samtidts indflydelse på motiverne, kalkmaleriernes geografiske og kronologiske udbredelse opstilles statistisk, deres restaurering, analyse og fortolkning diskuteres. Særligt statistikken er god at blive klog på og yderst anvendelig i egne analyser af motivers udbredelse og placering. Hos Saxtorph fik man indblik i, hvordan man rent faktisk restaurerer et kalkmaleri, mens Bolvig er mere interesseret i de etiske og økonomiske aspekter ved restaurering. Det er selvfølgelig et spørgsmål om smag; men jeg tror at brugerne af denne håndbog ville have større glæde af Saxtorphs tilgang. Inspireret af receptionsæstetikken gør Bolvig op med Panofskys ikonologiske metode, der (med rette) anses for utilstrækkelig i analyser af, hvorledes billederne indgik i samfundslivet, hvordan de påvirkede datidens beskuere, og hvordan billedernes betydning ændres med deres brug.

Som i sine tidligere værker er det således ikke motivernes ikonografiske indhold, der primært interesserer Bolvig, men menneskers oplevelse og brug af billederne i middelalderen, der er i centrum. Han fokuserer især på drolierier, grotesker, vrængemasker osv. i langt højere grad end tidligere håndbøger. Han tolker disse som udtryk for en folkelig religiøsitet og deres fremkomst på kirkevæggene som et resultat af kunstens demokratisering i senmiddelalderen (fx s. 181), idet bønderne via deres kirkeværger nu får indflydelse på motivvalget. Skatologiske motiver og vrængemasker opfattes som udtryk for en særlig folkelig udtryksform, ofte indeholdende en kritik af kirkens lære (fx s. 121, 199 og 258). Men disse motiver er også rigt repræsenteret i illuminerede manuskripter, der ikke kan siges at udtrykke en særlig folkelighed – de er bestilt, betalt og brugt af samfundets elite, katedralskoler og klostre. Bolvig svæver da også mellem at tilkende disse mærkværdige motiver almen religiøs betydning og at tilskrive dem verdslig karakter eller en særlig folkekultur. Imod mange af motivernes folkelige karakter taler fraværet af lokale helgener, kun de regionale og velkendte europæiske helgenfigurer finder vej til kirkens kalk. Fraværet af benfløjter, såkaldte kernespaltfløjter, der på baggrund af det arkæologiske materiale må anses for at have været det mest udbredte musikinstrument i Norden, kunne ligeledes fratage motiverne deres skær af folkelighed. Flere billeder er forbundet med indskrifter, der forklarer motivet for beskuerne, hvilket leder Bolvig til at fundere over, hvorvidt datidens beskuere overhoved forstod motivernes ikonografiske indhold (fx s. 33 og 101). Men spørgsmålet bliver selvfølgelig, hvem der i det hele taget kunne læse disse indskrifter, hvad enten de var på latin eller dansk. Er de forklaringer til præsten eller hele menigheden? Og endelig peger brugen af forlæg i form af træsnit (se fx s. 124 og 128) på en fastere form i motivet, end man umiddelbart skulle tro. Vi ved – desværre – meget lidt om, hvem der har bestilt, betalt for og bestemt kalkmaleriernes motiver, men som de ovenfor anførte overvejelser viser, kan man ikke ukritisk slutte fra motivet til bestillerens sociale status. Mange af de

såkaldte folkelige motiver kan udmærket være udtryk for den institutionaliserede kirkes kritik af folkekulturen eller en synkretistisk indoptagelse af elementer herfra med henblik på at få det religiøse budskab igennem. Bolvigs receptionsæstetiske tolkninger er mest overbevisende, når de forbliver på et strukturelt plan, når motiverne placeres relateres til kirkerummet og beskuernes synsfelt.

Som håndbog henvender *Politikens bog om Danmarks kalkmalerier* sig til et bredt publikum. Og den bør bestemt finde sin plads på enhver reol, der tilhører religionshistorikere og andre interesserede i religiøse billeder, og da særligt middelalderkirkernes billedverden. På trods af sine typografiske mangler er bogen med samtlige billedgengivelser i farver og små skrifttyper et fund til kun 299,- kr. Jeg lægger ikke min gamle Saxtorph-udgave på loftet, men for fremtiden vil jeg begynde med Bolvigs informative værk – og kan varmt anbefale andre at gøre det samme. Bogen kan for alvor tjene til både forskning og forelskelse i kalkmaleriernes farverige verden.

Peter Weiss Poulsen, stud.mag.
Ved Eltham 9, 2900 Hellerup

* * * * *

Russel T. McCutcheon,
The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric,
Routledge: London & New York 2002,
317 sider.

Når denne bog er udvalgt til anmeldelse, skyldes det, at dens forfatter er eksponent for en bestemt form for fagkritik, der spiller en så stor rolle i amerikansk/canadisk religionsforskning, at det igennem IAHR-fraktionen *North American Association for the Study of Religion* (NAASR) og tidsskriftet *Method & Theory in the Study of Religion* (MTSR) har fået en global afsmittning på religionsforskningens selvforståelse.¹ McCutcheons to forrige udgivelser, *Manufacturing Religion* (1997, baseret på hans ph.d. afhandling) og *Redescribing the Public Study of Religion* (2001) handler ligeledes om en kritik af den traditionelle religionsforskning, og man må sige, at han med stor energi forsøger at flytte hegnspeleene for, hvad universitære religionsstudier overhovedet bør beskæftige sig med. Fagopgøret, der bl.a. har udviklet sig inden for rammerne af *Graduate School* ved Torontos universitet, gælder i særdeleshed Eliades fænomenologiske Chicago-skole, men generelt anklages også uddannelserne under navnet *Religious Studies* for at være religionsapologetiske. I forhold til Talal Asad, der er kendt for sin Foucault-inspirerede kritik af den religionsvidenskabelige fagtradition (*Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & London, 1993), går McCutcheon imidlertid endnu videre. Det drejer sig ikke blot om at komme en religionsapologetisk dagsorden til livs, men om at ændre perspektivet fra en naiv eller ideologisk forestilling om religion som noget i sig selv (*sui generis*) til en kritisk, genealogisk fremstilling af de sociale og historiske mulig-

¹ Som eksempel kan nævnes, at en græsk gæstestuderende ved Det Teologiske Fakultet i Århus, Dimitris Xygalatas, er i færd med at oversætte bogen til græsk.

hedsbetingelser for i det hele taget at fremstille noget *som* religion. 'Religion' forstås som et strategisk, diskursivt rum, der tjener til at fastholde en given social formation og identitetsstruktur. Med forfatterens egne ord: "it is the specific role played by a certain historic concept, 'religion', in structuring relations between self- and group-consciousness, that is the pre-eminent concern" (s. 8). Det er primært kristendommen, der tænkes på, og hovedpointen er således, at der i den faglige anvendelse af religionsbegrebet kan trækkes en linje fra en missionsk og evolutionistisk repræsentation af fremmede kulturer til en humanistisk interesse for selvet eller den Menneskelige Natur (*Human Nature*). McCutcheon betvivler 'sandhedsværdien' af en sådan diskurs og sætter sig i stedet for at fremstille den politiske strategi, som producerer den. McCutcheon henviser bl.a. til Roland Barthes' tale om "the body of rules and recipes"; men hovedinspirationen stammer fra Michel Foucault og hans genealogiske historieskrivning. Dermed placerer McCutcheon sig i sidste ende i en nietzscheansk tradition, der reducerer spørgsmål om sandhed til et spørgsmål om magt. Bogens titel har derfor, som forfatteren selv gør opmærksom på, en dobbelt betydning. 'Religion' er som disciplin udtryk for en faglighed, der – i forlængelse af en kristen og en humanistisk ideologi – konstruerer et politisk genstandsområde. Religionsforskning er – som religion i øvrigt – en måde at disciplinere andre mennesker (og andre kulturer) på.

McCutcheon indleder med en henvisning til en arkæologisk revolution i Europa i slutningen af det 17. århundrede. Hvor det tidligere havde været praksis at udstyre private hjem med multifunktionelle storrum, begyndte man at indrette aflukkede værelser omkring en central korridor, hvilket gjorde det muligt for husets beboere at trække sig tilbage til en privatsfære. McCutcheon knytter forbindelsen til en overordnet spænding mellem privat og offentligt, mellem 'internalitet' og 'eksternalitet', der ikke alene angår hjemmets struktur, men også samfundets. En religiøs diskurs, der sætter rammerne om den enkeltes 'spiritualitet', 'tro' og 'håb om frelse', fungerer således analogt til de mure, der på den ene side forsyner den enkelte med 'muligheden for at være sig selv' og på den anden side fungerer som et fængsel (s. 4). Hvor arkitekturen skaffer 'privacy', producerer religionen 'selves'.

McCutcheons Foucault-inspirerede opgør med, hvad han forstår som en essentialistisk hermeneutik, betyder således, at hverken 'ånd' (spirit) eller 'mening' (meaning) i sig selv, men derimod den strategiske produktion af disse begreber, bør være genstand for den religionsvidenskabelige undersøgelse. Hvor religionsforskningen generelt har været tilbøjelig til ukritisk at underkaste sig traditionens egen illusion om 'en dybere mening' i teksterne, drejer det sig for McCutcheon om at afsløre dette mytemageris historiske forudsætninger, og det er netop, hvad den genealogiske undersøgelse tager sigte på. En hovedkonklusion lyder: "Simply put, the production of seamless meanings and identities, and thus the containment of competing meanings and identities, should be our object of study, not the justification of any specific local meaning or identity" (s. 22).

McCutcheon kommer med mange i sig selv interessante eksempler på brug af tekster og ikke mindst religiøse teksttraditioner, der indlysende er politisk bestemt. Samtidig baner han vej for en genealogisk beskrivelse af den amerikanske religionsforsknings tilblivelse, som han sammenkæder med USAs udvikling som supermagt (s. 42). Således er det vigtigt i forholdet til andre stater at repræsentere fremmede kulturer inden for en diskurs, der konsoliderer og legitimerer en bestemt samfunds- og menneskeopfattelse, ligesom det hører sammen med nationalstatens interne organisation at etablere et klassi-

fikationssystem, der kan rumme en kompleks befolkningssammensætning. Pointen i de historiske eksempler er at vise, at en diskurs for privatiseringen af tro og spiritualitet er et af de mest effektive redskaber til social (og international) styring.

McCutcheon fortsætter med (endnu en gang) at berette historien om tilblivelsen af religionsfænomenologien under Joachim Wach og Mircea Eliade i Chicago. Den sammenlignes med Jesus-bevægelsens tilblivelse i oldtiden og fremstilles i lyset af "the desire to understand and thereby control the 'exotic' Other" (s. 73). Selv om faget siden har udviklet sig bort fra den form for Homo-religiosus-fænomenologi, Eliade stod for, præges det stadig af en dagsorden, der fastholder en ahistorisk, universalistisk grundopfattelse af kernebegrebet 'religion'. Blandt de forskningsprogrammer, der nyder støtte i regi af *The American Academy of Religion* (AAR), kan McCutcheon konstatere, at en gruppe, der har sat sig for at undersøge religionsforskningens egen historie, mistede bevillingen ved en fornyet finansieringsrunde. Religionsforskningen vægrer sig mod at få sin egen historie fortalt, hvilket blot understreger, i hvor høj grad religionsbegrebets og religionsforskningens historie er historien om et forhold mellem viden og magt.

Et kapitel vies til den finansielt utilfredsstillende situation for religionsfaget ved mange amerikanske universiteter. McCutcheons forslag er, at faget sælger sig selv som kulturkritik og træder ud af skyggen fra en religiøs dagsorden. Et andet kapitel forsøger sig med nogle metodiske overvejelser over, hvorledes det, man med forskellige betydninger kalder 'religion', bør studeres som ordinære sociale formationer, der af forskellige grunde tilvender sig en privilegeret status. Forfatteren har formentligt følt, at en bog, der fremsætter en politisk religionsteori, ikke kunne tillade sig at springe over de mere metodologiske betragtninger, men det må konstateres, at de i deres forenkling (for ikke at sige banalitet) ikke gør bogen ære.

McCutcheon taler ofte om "what many of us call religion" som "an ordinary social formation". Dermed underskriver han sig, sammen med Willi Braun (medredaktør på *A Guide to the Study of Religion* og uddannet på samme universitet som McCutcheon selv), et nominalistisk religionsbegreb, der tjener til at placere dem hinsides de traditionelle religionsstudiers 'religiøse' ontologi. Der refereres skyldigt til Jonathan Z. Smith, der som en af de første på religionsfagets vegne understregede betydningen af at skelne mellem begreb og virkelighed. Religion findes kun, siger McCutcheon, som et strategisk klassifikationsprincip "employing specific rhetorical techniques in their never-ending quest to reproduce and authorize themselves" (s. 58). Dermed foretages det afgørende perspektivskifte fra 'meaning' til 'meaning-making' (s. 28ff). Dertil er imidlertid at sige, at McCutcheon med denne uforstillede relativisme får svært ved at begrunde sit eget universalistiske demaskeringsprogram, der uden at ville være meningsproducerende selv er det. En lignende indvending har også været rejst over for Foucaults magtanalytik, der ikke selv kan gøre krav på den sandhed, den fratager andre diskurser. Som politisk interagerende diskurs må såvel Foucaults som McCutcheons genealogiske kritik betragtes som en strategi til at nedbryde en herskende selvforståelse inden for et givet vidensdomæne (her religionsforskning), men den kan ikke selv erstatte dette med et andet og bedre. For Foucault var dette i mindre grad et problem, for så vidt som han betragtede genealogisk kritik som intervention i en konkret, lokal sammenhæng af praksis og fortolkning. De bedste eksempler i McCutcheons bog fungerer på samme måde, men perspektivet bliver utroværdigt, når kritikken generaliseres. Det interessante ved Foucault var, at han i erkendelse af, at der ikke gives et privilegeret udkigspunkt, bestandigt skiftede strategi og synsvinkel. Således kunne han ud fra én synsvinkel

betragte religion som et formidabelt magtapparat (med henvisning til den katolske kirke) og ud fra en anden synsvinkel betragte religion som en 'levet' spiritualitet, der sætter sig op imod en herskende overmagt (med henvisning til den iranske revolution i 1978). Hos McCutcheon er der ikke plads til sådanne perspektivskift. 'Religion' defineres slet og ret som magten til at etablere og diskursivt kontrollere en given social formation. McCutcheon reificerer dermed religionsbegrebet på et enstrengt politisk niveau, der netop trækker på den universalistiske tendens, som den i skarp kontrast til det 'fromme' religionsfag vil gøre op med. Eller måske er det ikke så meget den universalistiske ambition som sådan, men derimod en bestemt ideologi, han, som han selv siger, *tilfældigvis* ikke selv deler. Problemet er blot, at denne 'tilfældighed' underminerer McCutcheons eget ideologikritiske perspektiv. Hans generalistiske position forfølges med andre ord af en logisk implikation i dens eget perspektiv, som gør selve forskydningen af 'religion' som et 'spirituelt' erfaringsfelt til et felt af politiske strategier – til et udtryk for diskursiv kontrol. De forskellige religiøse diskursformationer og fagtraditioner underkastes en klassifikation, der forhindrer noget 'Andet' i at komme til orde. McCutcheon etablerer med andre ord ikke et videnskabeligt perspektiv, inden for hvilket han objektivt kan analysere sin genstand, men derimod et felt af nye magtrelationer. Hvor hermeneutikken søger en forståelse hen over en kulturel eller historisk kløft, graver McCutcheons naturalistiske kulturforståelse blot denne endnu dybere. Det mest problematiske er, at begrundelsen for dette ligger i en illusion om objektiv videnskabelighed.

McCutcheon er endvidere omhyggelig med at fremstille en hermeneutisk orienteret religionsforskning i et forenklet perspektiv, som om en hermeneutisk tilgang til religion forudsætter et autonomt og privilegeret fortolkningsområde af 'spirituelle' erfaringer. At han således vælger at se bort fra en hermeneutik, der, som f.eks. hos Gadamer, anlægger en dialogisk forståelse på den sproglige vendings præmisser, gør det selvfølgelig lettere for ham at kritisere hermeneutikken under ét som en forældet form for subjektfilosofi, men det gør desværre ikke kritikken tidssvarende.

Med henvisning til, at essentialismen teoretisk har spillet fallit, udstikker McCutcheon grænserne for et vidensfelt, der *a priori* udelukker religion som en realitet i sig selv. Med denne radikalt nominalistiske strategi afskaffer McCutcheon imidlertid ikke blot ethvert begreb om en 'religiøs essens', men også enhver mulighed for at afgrænse et religionsbegreb i overensstemmelse med visse familieligheder imellem forskellige kulturelle tros- og handlingssystemer. Tilbage står alene en indholdstom strategi til tilvejebringelse af social kontrol, nemlig 'religionsbegrebets' anvendelse som sådan. Her spørger man uvægerligt sig selv, om ikke McCutcheon overdriper sin pointe. At religionsbegrebet har været brugt som led i en privatiseringsstrategi virker absolut overbevisende, og at nationalstatens tilblivelse har været en afgørende faktor i denne politiske diskursivering, hvilket McCutcheon i bogens sidste og bedste kapitel viser med henvisning til Hobbes, Locke og Rousseau, skal heller ikke betvivles. Men derfra og til at sige, at 'religion' alene betegner politisk manipulation, ligner lidt af en kortslutning. Tesens radikalitet betyder selvfølgelig, at budskabet 'trænger' igennem; men spørgsmålet er, om ikke McCutcheon i sidste ende forveksler virkelighed og begreb, hvis han tror, at virkeligheden forsvinder med begrebet. Rent faktisk refererer McCutcheon gentagne gange til "what some of us call 'religion'". Der findes altså et genstandsområde. Ordinære sociale formationer, som McCutcheon kalder dem, koblet til "a discursive technique used in specific rhetorical situations" (s. 43). Det, jeg savner i

bogen, er, at McCutcheon kommer med et mere nuanceret bud på, hvori det specifikke består. Det er for tyndt blot at tale om en privatisering, der skaber det, den som udtryk for en social kontrol privatiserer. Der findes mange måder at foretage en sådan kontrol på. Hvis McCutcheon har ret i, at disciplineringen af 'religion' er et af de vigtigste kontrolmidler i forhold til håndteringen af afvigende trosopfattelser inden for samme politiske handlingsrum, skylder han et svar på hvorfor. Når dette svar aldrig gives, hænger det antagelig sammen med, at McCutcheons genealogiske analyse ikke har plads til en symbolteori, som ville kunne forklare, hvorfor 'religion' overhovedet virker. Men med en symbolteori ville vi begynde at tildele 'religion' et indhold, og det er, hvad McCutcheon for alt i verden vil undgå. McCutcheon fanger sig selv i et spil om begreber, der gør, at han kun kan se den strategiske anvendelse af begrebet selv som virkelighed.

Lars Albinus, lektor, ph.d.

Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Troels Engberg-Pedersen, ed.,
Den nye Paulus og hans betydning,
 Gyldendal, København 2003,
 284 sider, 299 kr.

Begrebet 'den nye Paulus' i titelformuleringen signalerer, at der er opstået en ny Paulus – eller i hvert fald et nyt billede af ham – og at det er denne nye Paulus og hans betydning, der behandles i denne bog. Sagt kort er det nye Paulusbillede i indholdsmæssig henseende kendetegnet ved et nyt syn på Paulus' kontekst, såvel den jødiske (jødedommens gudsforhold var ikke baseret på jødens gerningsretfærdighed, men på Guds udvælgende pagtsnåde, der er stedet for den lydighed, som Toraen giver anvisninger på) som den jødisk-hellenistiske (jødedom var integreret i den hellenistiske kultur) og på Paulus selv: Paulus var ikke systematisk teolog (og da slet ikke efter den lutherske lov-evangelium model), men omrejsende budbringer til hedningefolkene om, at jødernes messias nu var kommet som frelser for alle folkeslag, og grundlægger af religiøse samfund på basis af dette budskab. Derfor må forholdet mellem jøder og hedninger (henholdsvis jødekristerne og hedningekristerne) blive et basalt anliggende for Paulus. Det er i det religiøst-etniske lys, hans udsagn om lovretfærdighed og trosretfærdighed skal forstås, og ikke i lyset af en soteriologisk modsætning mellem nåde og gerninger. Paulus' breve afdækker nok hans basale religiøse forestillinger, men brevene er ikke teologiske traktater; de må betragtes som aktuelle skrivelser, der behandler konkrete problemstillinger i de enkelte menigheder.

I metodisk henseende er den nye Paulusforskning kendetegnet ved inddragelse af nyere litteraturvidenskabelige og samfundsvidenskabelige metoder. Til de første hører tekstsemiotiske, retoriske og epistolografiske metoder, blandt de sidste kan nævnes videnssociologi og kulturanthropologi.

'Den nye Paulus' promoveres af hans kreatører og fortalere frem for alt som afløser af den dialektiske teologis og eksistensteologiens Paulus, der blev dominerende fra 1920'erne og stort set har været det indtil 1970'erne, men også som en revitaliseret og

opdateret udgave af den Paulus, som liberalteologien (dominerende omkring 1900) havde at byde på.

‘Den nye Paulus’ er således på den ene side resultatet af ny viden og nye metoder, der til en vis grad har rehabiliteret den ældre Paulusforskning; men på den anden side er den – som al forskning – også et typisk barn af sin tid (klarest erkendt af H. Tronier). Det er således karakteristisk, at den systematisk-teologiske Paulus hos nogle af de nye Paulusforskere er blevet afløst af den “ideologiske konstruktør” Paulus (mest markant i Lone Fatums bidrag). På bedste postmodernistiske vis konstruerer Paulus i ét væk. På tilsvarende måde er fokuseringen på sociale problemstillinger som identitet og status ekkoer af vor egen tids problemer, der så genfindes hos Paulus. I nogle tilfælde kan jeg ikke lade være med at spørge mig selv, om ikke den hyppige kritik af den tidligere Paulusforskning for at projicere sin egen tids problemer tilbage på Paulus og således gøre sig skyld i indføring af anakronistiske problemstillinger som en boomerang slår tilbage på kritikerne selv.

Det uomgængelige samspil af nye indholdsmæssige og metodiske indsigter og samtidens værdiunivers betyder imidlertid så langt fra, at ‘den nye Paulus’ er en ensfarvet figur. Det forholder sig tvært imod sådan, at de grundlæggende fællestræk i det nye Paulusbillede giver plads for en bred vifte af forskningsområder og synspunkter. Det betragter jeg som udtryk for det frugtbare forskningspotentiale, der ligger i det nye Paulusbillede. Det får man et udmærket indtryk af i nærværende bog.

Bogen rummer bidrag fra syv forskere, tre udenlandske (J.D.G. Dunn, E.P. Sanders, H. Räisänen) og fire danske (T. Engberg-Pedersen, L. Fatum, H. Tronier, A. Klostergaard Petersen). Bogens redaktør, T. Engberg-Pedersen (TEP), ridser i indledningen (s. 9-28) problemstillingen vedrørende ‘den nye Paulus’ op og introducerer bogens forskellige bidrag. Herefter følger Dunns bidrag om “Guds retfærdighed. Et nyt perspektiv på retfærdiggørelse af tro” (s. 29-59), hvor han gentager sin tese om, at “lovgerninger” ikke soteriologisk går på gerningsretfærdighed, men samfundsmæssigt på markeringer af jødisk status, og han slutter med at konstatere, at “Guds retfærdighed” ikke blot er en protestantisk og paulinsk kategori, men også en jødisk, hvorefter han foreslår en nyformulering af retfærdiggørelseslæren, der går ud på, at Guds anerkendelse er uadskillelig fra menneskers konkrete ansvarstagen for deres handicappede næste og deres fjende. Dunn har det håb, at en sådan nyformulering kan få læren om retfærdiggørelse af tro til at genopstå på ny med fuld styrke som et middel til frelse for såvel den enkelte som fællesskabet. Her må jeg erkende, at jeg finder den genopstandne ikke så lidt forskellig fra den afdøde.

E.P. Sanders bidrag (EPS), der kort og godt bærer titlen “Paulus” (s. 60-84), giver en kortfattet og meget velformuleret gennemgang af emnerne Paulus’ missionsvirksomhed og Kristusforståelse, den jødiske lov samt Israels udvælgelse og verdens frelse. Veloplagt argumenter EPS for, at Paulus var en pragmatisk missionær snarere end en reflekteret teolog. De største udfordringer i hans breve er der, hvor hans forståelse af Kristus konfronteres med hans basale jødiske overbevisninger.

H. Räisänen (HR) beskæftiger sig med “jødedommen hos Paulus og i Qumran” (s. 83-119). HR finder en række karakteristiske fællestræk: eskatologisk orienteret menighedsliv, bevidstheden om den korte tid før det afsluttende drama, selv om det i sig selv forestilles noget forskelligt, frelse i kraft af nåde, markering af grænser med indtræden i et fællesskab, man ikke var født ind i, prædestination. På det praktiske plan er der stor forskel: I Qumran fastholdtes de centrale synlige symboler på den gamle pagt, hvorfor

der aldrig kunne være tvivl om sektens jødiske identitet. Det er anderledes hos Paulus. Begge bevægelser var reaktion på en kulturel krise i en tid, hvor jøderne ikke længere var isolerede. I Qumran reagerede man på krisen ved at trække sig tilbage i isolation, mens Paulus forsøgte at nedbryde grænser.

I Lone Fatums (LF) indholdsmættede og velskrevne bidrag "Tro, håb og gode gerninger: Kristusfællesskabet som social konstruktion" (s. 120-55) dominerer, som det allerede antydes af overskriften, 'konstruktionsmetaforikken'. Bidraget belyser således meget klart transformationen af "den systematiske teolog Paulus" til den "ideologiske konstruktør Paulus". LF indleder med at skitsere den nye situation i Paulusforskningen. Under inspiration herfra præsenterer hun Paulusbrevens sociale kontekst (familie, faderrolle, broderskab), idet Paulus' konstruktion af Kristusidentitet er afhængig af denne kontekst. Hun behandler den parænetiske forvaltning af de lokale menigheder, en forvaltning, der har sine forudsætninger i såvel fader- som broderfiguren. Hun gennemgår den sekteriske selvforståelse, der karakteriserer både Kristusfortolkning og Kristusfællesskab, og hun ser på de sociale og moralske konsekvenser af denne selvforståelse. LF kommer så godt rundt om de sociologiske problemstillinger i forbindelse med Paulus' virke som grundlægger og plejer af religiøse samfund, baseret på en med bestemte værdier forbundet ideologi, at det ikke vil være helt misvisende at karakterisere hendes bidrag som ansats til en systematisk Paulus-sociologi.

Dominerer det sociologiske perspektiv hos LF, så finder Henrik Tronier (HT) i sit bidrag, "Kristus som værdiomvendende blik" (s. 156-90) inspiration i den filosofiske forestilling om verdensbilledets struktur som ét med strukturen i selve omverdensforståelsen og den fortolkningsaktivitet, der resulterer i den. I tilknytning hertil reformulerer HT Bultmanns afmytologiseringsprogram, idet han ser det mytologiske verdensbillede som udtryk for strukturer i menneskets forståelsesaktivitet. Til forskel fra Bultmann er genstanden for fortolkningsperspektivet imidlertid ikke eksistensen, men i overensstemmelse med moderne socialvidenskaber forskellige kollektive statushierarkier af identitetsmarkører. De basale strukturer i Paulus' univers er ikke tidlige og historiske, men rumlige og kosmiske. HT's vægtlægning på en filosofisk rationalitet gør ham skeptisk over for tendenser i den nye Paulusforskning til større betoning af det erfaringsmæssige/oplevelsesmæssige (tilbagegriben til den religionshistoriske skole) og det praktiske frem for det rationelle (forskydning fra kontinental (filosofisk orienteret) til angelsaksisk (praksisorienteret) perspektiv). HT afviser også at gøre forholdet mellem tro og lovgeminger og den etniske problematik til hovedsagen hos Paulus, ligesom han også advarer mod et fokus på Rom 9-11, der tillægger Paulus en forestilling om en retlinjet frelseshistorisk udvikling.

Med inddragelse af Filon og apokalyptikken vil HT vise, at når Paulus bestemmer Kristus som sofia-figur i en kosmisk bevægelse, udfolder han samtidig tanken om en modsætning mellem to forskellige erkendelsesmåder: verdens visdom over for Guds visdom. Frelsestilstanden er en erkendelsestilstand. Der er hos Paulus ikke nogen modsætning mellem tro og fornuft, religion og filosofi – de er begge præget af en form for rationalitet, men hører hjemme forskellige steder i den kosmologisk-kognitive struktur.

Det værdiomvendende fortolkningsperspektiv viser sig i tre basale modsætninger: den kosmiske, den sociale og den antropologiske. Her fungerer Kristusfiguren som et system af fortolkningsperspektiver (s. 177). HT vil på det grundlag foretage en afmytologisering af Paulus' forestillingsverden, der er åben over for de socialvidenskabelige kategorier og de postmoderne fornemmelser for rumlige betydningsstrukturer.

At Kristus også med hensyn til Loven og etniciteten fungerer som 'værdiomvendende blik' finder HT dokumenteret i Fil 2-3 og i Galaterbrevet, hvor lovtro jødedom ved hjælp af den kosmisk-dualistiske tænkning lokaliseres til den negative pol i det etniske statushierarki.

HT har givet et bud på det basale indhold af Kristusfiguren hos Paulus, den basale rationalitet i hans breve og den basale teknik i hans forsøg på at forme sine menigheders forståelsesorientering og sociale liv, og Paulus er sat ind i sin jødiske og hellenistiske kontekst, altså endnu et perspektiv til det nye Paulusbilledes vifte af perspektiver. Det værdifulde i HT's fortolkningsmodel er, at den giver et velargumenteret bud på en paulinsk tilværelsesforståelse, der i vidt omfang fungerer som kohærent centrum for det brogede billede, Paulus' breve tegner af hans tankeverden. Efter min vurdering er betoningen af det rumlige på bekostning af det tidlige uholdbar. Begge kategorier har deres plads i Paulus' tankeverden, og samspillet mellem dem bidrager væsentligt til det dynamiske i Paulus' tilværelsesforståelse.

Med en analyse af Rom 7 supplerer TEP det nye Paulusbillede med forståelsen af Paulus som intellektuel fighter ("Det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke. Om Paulus som intellektuel fighter", s. 191-221). TEP vil vise, at konflikten, som Paulus beskriver i Rom 7,7-25, giver fremragende mening, når den læses ud fra det, græske filosoffer kalder "viljesvaghed" (*akrasia*): at man i selve handlingsøjeblikket ønsker at gøre en ting, men alligevel må konstatere, at man gør noget andet. For Paulus er det Åndens gave, der løser problemet, men stadig inden for en rational diskurs. Den kristne er i en tilstand af fuldstændig realiseret syndfrihed. Der var intet i vejen med Moseloven. Problemet er, at den ikke altid og overalt blev overholdt. Det problem løser Kristus. Paulus' kristendom er i sin kerne radikaliseret jødedom, men Paulus fjerner sig ikke fra sin bredere hellenistiske kontekst. Løsningen på problemet mellem indikativ og imperativ ligger i en forståelse af imperativen som påmindelse og appel. TEP konstaterer, at der er lighed mellem Paulus og filosofferne i skildringen både af problemet og løsningen, men erkender dog samtidig, at hans forsøg på at vise en filosofisk beslægtet rationalitet i Paulus' tænkning ikke gør ham direkte overtagelig for os. TEP's filosofiske belysning af det klassiske problem i Rom 7 er overordentlig interessant, selv om jeg ikke kan være enig i hans syn på forholdet mellem Paulus' religion og jødedommen. Jeg kan næppe forestille mig, at der ville være mange jøder, der ville karakterisere Paulus' religion som radikaliseret jødedom, det skulle da så være radikalt liberaliseret jødedom. Jeg mener også, at TEP's syn på syndfrihed hos Paulus negligerer den eskatologiske spænding, der i al Paulus' religiøse tænkning er et grundvilkår for den kristne eksistens på denne side af den parusi, Paulus forventer. Den problematik får imidlertid en meget oplysende behandling i det følgende bidrag af A. Klostergaard Petersen (AKP): "Formaning og syndfrihed" (s. 222-51).

AKP undersøger først behandlingen af dette spørgsmål i tysk teologihistorie. Det er AKP's vurdering, at den modsætning mellem syndfrihed på den ene side og formaninger til et helligt liv på den anden side, som Wernle mente at kunne påvise, og som har optaget Paulusforskningen lige siden, har sin forudsætning i tysk idealistisk filosofis tænkning i modsætningen mellem kød og ånd, subjektivitet og objektivitet, endelighed og evighed. På det grundlag blev den paulinske modsætning set som en modsætning mellem 'juridisk' og 'mystisk-sakramental', der religionshistorisk blev fordelt på henholdsvis jødisk og hellenistisk tænkning (f.eks. H. Lüdemann) og konfessionelt kunne fordeles på henholdsvis 'protestantisk' og 'katolsk' teologi.

AKP påpeger, at Bultmanns løsning på indikativ-imperativ problemet (1924), der blev retningsvisende helt op til vor tid, resulterede i en fastlåsning af problemstillingen og bidrog til en dogmatisering af eksegesen. AKP konstaterer, at E.P. Sanders på dette område ikke kommer med noget nyt, men blot går tilbage til tiden før Bultmann. AKP fremsætter nu sit bud på en afklaring af problemstillingen.

I tilknytning til TEP betoner han, at formaningerne skal genkalde og styrke læsernes Kristusidentitet. AKP tager imidlertid forbehold over for tanken om de kristnes syndfrihed og peger på den greimasianske (i Ole Davidsens udgave) kontraktmodel med faserne 'manipulation', 'performans' og 'sanktion' som nøgle til klarlæggelse af forholdet mellem indikativ og imperativ, idet indikativen kan henføres til manipulationen og den fuldkomne syndfrihed til sanktionen (realisering), mens formaningerne har deres plads i performansfasen (aktualisering). Denne tese belyser AKP gennem en kort analyse af den vel nok forskningshistorisk væsentligste tekst, når det gælder spørgsmålet om forholdet mellem indikativ og imperativ, nemlig Rom 6. AKP når da til det resultat, at Paulus kan skelne mellem en aktualiseret og en realiseret form for syndfrihed. På den måde har AKP faktisk afsløret hele problemstillingen som falsk, beroende på indførelsen af modstillinger, som er Paulus ganske fremmede.

Bogen rundes af med et sammenfattende bidrag af TEP ("Slutning", s. 252-83), hvor han samler indholdet af det nye Paulusbillede i de tre punkter, som har optaget de enkelte bidrag på forskellig måde: 1) Det etniske spørgsmål (Paulus' forhold til jødedom og hellenisme), 2) Paulus som tænker og teolog, og 3) de nye indsigters gennemslagskraft. Til det første punkt fremhæver TEP, at Paulus med hensyn til loven både overskrider (på det rituelle plan) og fastholder sit jødiske ståsted (på det etiske plan) og indfører nye quasietniske (Kristustroen) markører. Vi kan således af Paulus lære noget om etniske problemstillinger. Til det andet punkt bemærker TEP, at Paulus' religion er eksempel på en rationel religion. Vi, der lever i en helt anden tid, kan kun være med ved hjælp af en metaforisk tolkning, der for en streng historisk dom markerer et brud med Paulus, men også Paulus' egen tolkning var et brud med en tradition, nemlig hans tids jødedoms. Generelt finder TEP dog, at det nye Paulusbillede afdækker træk hos Paulus, som er værdifulde også for en moderne tid som vor.

Min sammenfattende vurdering af bogen er, at dens forskellige bidrag – og egentlig især de danske – på udmærket måde har dokumenteret rigtigheden af TEP's vurdering. De fungerer som brikker til en ny Paulusmosaik, en ny Paulus til en ny tid. At få disse brikker præsenteret og drøftet er forudsætning for at komme videre, uanset hvordan man forholder sig til det nye Paulusbillede. Derfor er der grund til at hilse denne udgivelse velkommen. Hertil kommer, at i en tid, hvor man er begyndt at diskutere det danske sprogs overlevelsessevne som videnskabeligt sprog over for presset fra engelsk som international forsknings dominerende sprog, er det velgørende, at der er danske forskere, der i den bedste danske akademiske tradition for forskningsformidling vil påtage sig opgaven – også på den paulinske forsknings område. Her – som tidligere ved andre udgivelser – har Troels Engberg-Pedersen været en drivende kraft. Tak for det!

Aage Pilgaard, lektor, lic.theol.
Afdeling for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

Jeppes Sinding Jensen,
Det er religion – en historisk mosaik, Religion i nutiden,
 Gads Forlag, København 2003,
 192 sider, 200 kr.

Jeppes Sinding Jensens *Det er religion* er et ambitiøst forsøg på at skrive en lærebog til gymnasie- og HF-brug om forståelsen af religion i moderne tid – fra Hume til Lévi-Strauss. Frem for en parafraserende fremstilling af hovedsynspunkter og positioner i de sidste 200 års vesterlandske religionsopfattelse har JSJ valgt at lade enkeltsynspunkter komme til udtryk gennem korte koncist oversatte uddrag af centrale tekster. Primærtekster er suppleret af kortfattede introduktioner, der parallelt med internationale standardværker – særligt Axel Michaels, ed., *Klassiker der Religionswissenschaft*, som flere af introduktionerne læner sig opad – giver de væsentligste biografiske data og en nødtørfug historisk baggrund for forståelsen af den tænker, der omtales. Projektets vanskeligheder er indlysende. Der er problemer knyttet til selve formidlingsopgaven, og der er spørgsmålet om kilde- og personudvælgelsen. Hvilke traditioner skal medtages, hvilke kan undværes, og hvilke personer er uomgængelige i fremstillingen?

Overordnet set er JSJ sluppet godt fra opgaven. Man kan altid efterlyse denne eller hin forsker, men som helhed er der tale om et vel begrundet udvalg. Dertil kommer, at JSJ har foretaget et fornuftigt snit, der ligger bag bogens overskuelige disposition. Mens emnet *religion* står i fokus i første kapitel (Hume, Kant, Schleiermacher, Hegel og religionskritikken), rettes blikket i det efterfølgende mod forståelser af religion, der i særlig grad er koncentreret om individ, intellekt og emotion (Tylor, Frazer, Otto, Freud, Jung, Malinowski og Eliade). I det afsluttende kapitel præsenteres religionsopfattelser, hvor vægten lægges på samfund og kultur, funktion og orden (Durkheim, Weber, Evans-Pritchard, Geertz, Berger og Lévi-Strauss). Selvsagt er der tale om en taksonomisering, hvis *raison d'être* er begrundet i pædagogisk-didaktiske hensyn, men det skal man ikke kimse ad. Og da slet ikke, når forfatteren vover at bringe tekster af Kant, Schleiermacher og Hegel i felten. JSJ fortjener ros både for sin brede idehistoriske tilgang og for sit mod til at formidle vanskeligt tilgængelige tekster og tænkere til den danske gymnasieungdom. Det er befriende, når der en sjælden gang sigtes over akademisk hærethøjde, også i formidlingsøjemed.

Jeg er grundlæggende begejstret for bogen, som er holdt i en enkel og mundret stil, og betvivler ikke, at den med fordel vil kunne inddrages i gymnasieundervisningen. Jeg har imidlertid også enkelte kritikpunkter. Man kunne efterlyse større opmærksomhed om den rituelle forskningstradition inden for religionshistorien (Robertson Smith, van Gennep, Turner, etc.), ligesom væsentlige repræsentanter for klassisk religionsfænomenologi ikke er medtaget (van der Leeuw, Söderblom, Wach og Heiler). Jeg kunne også have ønsket mig, at der i de korte introduktioner til de enkelte tænkere var blevet givet plads til egentlige problematiseringer af deres forståelser, ligesom påpegningen af sammenhænge og brud forskellige traditioner imellem ville have bidraget til større kontinuitet i fremstillingen. Det bliver kun til få sporadiske oplysninger. Det er fx ejendommeligt i gennemgangene af Geertz og Berger at se flere henvisninger til Weber-traditionen, mens der overhovedet ingen referencer er til den durkheimianske eller den videnssociologiske tankeverden. Det er også specielt at finde en profileret modstilling mellem Otto og Barth (s. 89) i stedet for en mere generel identifikation af religionsfænomenologien som en sekulariseret pendant til den dialektiske teologi (Barth,

Brunner og Bultmann skrev alle anerkendende omend ikke uforbeholdne anmeldelser af Ottos *Das Heilige*).

Det havde været en pædagogisk gevinst, hvis der i introduktionerne var blevet levnet plads til eksemplificeringer af, hvordan forskellige religionsopfattelser i praksis fører til forskellige forståelser af bestemte fænomener, som læseren er fortrolig med. Jeg ved fx ikke, hvor forståelig Webers tale om karismatisk autoritet (tekst 46) vil være for gymnasiaster, dersom det ikke anskueliggøres med velkendte eksempler. Mere problematisk finder jeg imidlertid JSJs påberåbelse af en socialkonstruktivistisk tradition som forståelsesramme for bogen (s. 17). Af sammenhængen fremgår det, hvad han mener, men da socialkonstruktivisme som filosofisk position dækker et bredt spektrum af forståelser fra Latours og Cetina-Knorrs værdirelativisme til en ældre schutzsk og mannheimsk påpegnning af den sociale virkeligheds formative betydning for tænkningen, havde det været rimeligt, om JSJ havde aflagt epistemologisk regnskab for sin socialkonstruktivistiske plådoyer.

Disse kritikpunkter skal på ingen måde skjule, at JSJ har skrevet en både glimrende og nyttig introduktion til fænomenet religion og i særdeleshed til forståelsen af fænomenet. Jeg kan varmt anbefale bogen til brug i gymnasieundervisningen.

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

* * * * *

Niels Grønkjær & Henrik Brandt-Pedersen, eds.,
Interesse for Gud. Ni tidssvarende essay,
Forlaget Anis, Frederiksberg 2002,
173 sider, 199 kr.

Nietzsche nøjedes med fire tidssvarende betragtninger. Nu har en enneade af nulevende danske forfattere – teologer og teologibefængte – slået sig sammen for at levere ni tidssvarende. De fleste af dem er enige om, at vi lever efter Guds død. Det ville have været nyttigt, om de havde – måske ligefrem ved at dykke ned i Nietzsches tanker – gjort sig umage for at forklare, hvilken kendsgerning eller bevidsthedstilstand denne til kliché nedslidte glose dækker over; deres bud ville derved have vundet i prægning. Men tydeligt er det, at de netop ikke har interesse for det, Gud engang stod for, men for den interesse, “Gud” påkalder sig i indeværende kultursituation, der er præget af en udtømming eller relativisering af alle med “Gud” forbundne ideer. “Den religiøse fortolkning af tilværelsen er vendt tilbage som et seriøst bud på en livsforståelse” (forord, s. 7).

Det skal anerkendes med det samme, at denne bog er tidssvarende. Den bringer noget til udtryk, der rører sig i vores tid. Om den derved lever op til Hegels definition af tænkningens anstrengelse, nemlig at være “dens tid, fattet i tanker”, er så et nyt spørgsmål. Selv om man – som jeg – har mange tidssvarende indvendinger mod bogens Interesse for Gud må man bøje sig for den kendsgerning, at den sejler med vinden og har selvfølgelighedens skær over sig. Allerede af den grund kan man anbefale bogen som et bidrag til en samtidsrejsefører.

Ellers synes forfatterne ikke at være enige om ret meget, navnlig ikke om de præmisses, de anser for givet. Der er nogle få utydelige henvisninger til en enkelt med-

forfatter, ligesom også en række af forfatterne kan påberåbe sig de samme tænkere; ellers kører hver sit eget løb. Bogen ville være blevet anderledes og i mine øjne bedre, om forfatterne havde forholdt sig kritisk til hinanden og præciseret graden af enighed om præmisserne. Sandsynligvis ville det så også være blevet klarere, hvorvidt det enkelte bidrag er enig med sig selv. Men så var bogen måske blevet utidssvarende...

Jeg skal kort annoncere de enkelte bidrag og slutte med et par opsamlende bemærkninger.

1. *Troels Engberg-Pedersen* spørger, hvorfor man overhovedet skal interessere sig for Gud, "danskernes traditionelle, kristne Gud" (s. 11), hvis man er en gennemsekulariseret nutidsdanser, der kun interesserer sig for "vores nuværende verden" (s. 12). Og han svarer,

- a) at man *kan* interessere sig for denne Gud, da den religiøse dimension gør sig gældende i nutidskulturens omgang med mening, identitet og magt;
- b) at man kan interessere sig for Gud *kun* på den måde, at den nutidige kristne selvfortolkning er et bidrag til en fungerende selvforståelse i samspil med andre religiøse og ikke-religiøse bidrag;
- c) at det er *en god idé* at interessere sig for Gud, eftersom dette er et væsentligt bud på "fastholdelsen af det gode" (s. 20).

Sammen med Anders Klostergaard kan Troels Engberg-Pedersen karakteriseres som en modernistisk teolog, der spørger om gudstankens mulige gyldighed i en sekulariseret verden; der er ikke meget 'postmoderne' i hans artikel. Spørgsmålet er så, hvorfor han åbenbart ikke interesserer sig for den modernistiske teologis (der spænder fra Kant og Schleiermacher til dialektisk teologis virkninger) væsentlige ydelser, som f.eks.

- a) modsætningen mellem traditionens angivelige kristendom og den kristne Gud;
- b) teologiens forpligtelse på at afsløre kultursituationens herskende løgne;
- c) interessen for at vise ikke-religiøse buds utilstrækkelighed;
- d) erkendelsen af, at det etiske synspunkt nødvendigvis kommer til kort, når man vil gøre rede for gudstanken.

2. *Niels Grønkjær* anser det for en "fordel", "at der ikke længere kan appelleres til faste værdier" (s. 30)."Det gælder ... ikke længere alt eller intet" (s. 32). For derved er vi fri for at fly fra verdens utryghed til en "tryghed, som identitetstrangen vil genne os ind i" (s. 31). Vi skal snarere søge åbenhed, mellemrum, bedre chancer, og derved blive klogere. For at blive det kan vi lære af Gud selv, der tidligere ansås for indbegrebet af det faste, men indså, at han skulle svækkes og blive menneske.

Niels Grønkjær skildrer denne Guds læreproces i tilknytning til Blumenberg og Vattimo, også Sløk. Desuden anføres Kierkegaard, selv om denne – om jeg har fattet noget af sagen – radikalt udelukker det, Niels Grønkjær vil have frem. Ifølge sidstnævnte mislykkedes Guds skabelse; derfor måtte Gud blive menneske for at erfare, hvad han har anrettet. Denne svaghed, Gud har for os, kan lære os at blive meddelagtig i Guds menneskelighed, at få frihed til at blive en anden og derved blive fri til at åbne sig for de andre, fritaget for både trosafgørelse, kerygma, ubetinget fordring og ultimativ mening. Det er det, Niels Grønkjær gerne vil tro.

Som så mange andre trækker Niels Grønkjær på en sløret og fordrejet kenosis-tanke, som jeg kun kan protestere imod. Påstanden om, at Gud udtømte sig selv, giver kun mening som den evige, absolutte Guds treenige handle. Når man derimod mener, at

Gud er blevet afklædt sin evige magt og enhed, taler man om noget, der er sket med gudstanken; hvad der er noget helt andet, og derfor alt andet end kenosis.

Bortset fra det finder jeg det centrale spørgsmål ubesvaret hos Niels Grønkjær. Hvis det er rigtigt, at vi skal udfries af en falsk tryghed og indesluttet identitet – og det er der noget om – så lyder spørgsmålet: hvad bevarer denne frihed fra at give magten til dæmonerne; fra at mennesket for alvor bliver domineret af denne verdens magter, især Eros og Thanatos? Hvem eller hvad står inde for, at den ny frihed er åbenhed, medmenneskelighed og mulighed? Kan det være mindre end – en ubetinget vished, horrible dictu?

3. *Hans Hauge* skriver som altid afvekslende, provokerende og morsomt. Han undlader ikke nogen lejlighed at modsætte sig gængse synspunkter. Om noget så er hans artikel 'interessant'; og da det interessante er bedre end det gammelkendte og vante, er man tilbøjelig til at se bort fra de utallige tvivlsomme eller overtilspidsede påstande, han strør om sig med. Over for Hans Hagues lyst til at være uenig forekommer det ligesom lidt uinteressant at være uenig med ham.

Men – som anmelder sidder man i saksen. Man skal gengive hans bidrags tese og tage stilling til den. Altså den tese, at den danske teologis hovedstrøm, med navne som Grundtvig, Kierkegaard og Kaj Munk i centrum, ikke har et bud på den dagens udfordring, som indvandrerens islam repræsenterer; men Løgstrups universelle skabelses-teologi har. I dennes tegn skal muslimerne missioneres.

Jeg finder tesen uholdbar.

a) Nok er det rigtigt, at den kristne teologi skal komme ud af en tusindårig fordom, nemlig at behandle de andre religioner som basalt fortidige størrelser (eller som nutidige ikklædninger af vantroen) og at regne alene kristendommen som fremtidsegnet. Men det betyder blot, at vi skal genkende vores situation i oldkirkens opgør og derigennem få en mere autentisk udlægning af vores grundtekster frem.

b) Hvis vi skal møde islam i dialog, kræver det af alle parter, at de melder sig som replikker i det moderne åbne samfunds kritiske debat. Som bekendt er islam knap nok begyndt at udvikle de kulturelle og teologiske forudsætninger for denne dialog. Det hjælper ingenting, hvis man fra kristen side sælger ud af sin substans.

c) For en forståelse religionerne imellem er det væsentligt at kunne skelne mellem det universelle og det specifikke i kristendommen, for at bruge Løgstrups udtryk. Denne skelnen giver imidlertid kun mening, hvis de hører sammen, og ikke spilles ud mod hinanden. Desuden er nævnte distinktion forankret i en teologi, der er kritisk forbundet med filosofi og videnskab, hvad der giver problemer både med en række religiøse traditioner og med 'postmodernismen'.

d) Nok er skabelsestanken hos Løgstrup hævdet uden at være begrundet i kristologien; men grunden til at hævde skabelsen ville falde bort, hvis ikke den forholdt sig til den historiske åbenbaring.

e) De tre skriftreligioner jødedom, kristendom og islam har en fælles dagsorden i kraft af deres teksters kald til tro. Der findes i øvrigt allerede væsentlige forarbejder på dette felt, som Hans Hauge ikke nævner. Men denne fælles dagsorden har et afgørende fokus i frelsesforståelsen og derved i kristologien (eller dens ækvivalenter).

4. *Peter Holms* "Bud på Gud" har jeg svært ved at forstå. Jeg kan ikke finde en forbindelse mellem de forskellige linier i den.

Der er en linie helt i takt med de postmoderne lovprisninger af det herlige kaos af muligheder og tydninger, som enhedskulturens bortgang (har den nogensinde eksisteret?) har efterladt. Herunder skorter det ikke med lovlig summariske affærdigelser af alt det, der holdt den traditionelle, især moderne, teologi sammen.

Der er en linie, som alligevel går imod en kritikløs accept af nævnte situation. En verden uden Gud, siger Peter Holm, "det skal der sandelig en stærk tro til at klare" (s. 72). Han undsiger derfor f.eks. den kulturradikale ateisme eller absurdisme. Åbenbart er alligevel ikke alt opløst i fragmenter.

Der er en linie, som direkte hævder et sted "uden for" altings flygtige omskiftelighed, "en horisont bag horisonten", "et perspektiv i perspektiverne", "en position uden for positionerne", "et rum uden for rummene" (s. 74 – må jeg lige nævne, at det er toner fra 1920-ernes dialektiske teologi, undskyld). Og dette "udenfor" er tilfældigvis den evangeliske kristendom med dens bøn og forkyndelse. Kirken er ikke "overflødig, men ... et overflødigshorn", der kan neutralisere kontingensen (s. 75).

Efter mine begreber er nu alt det dementeret, som der blev sagt i første linie. Peter Holm forsøger at redde det ved at hævde en andengrads holdning, der – med Jesus som prisme – forbinder en radikal relativisme med en konkret og autentisk fuldbyrdelse af tro. Men jeg kan hverken se, at den påkaldte kristologi er holdbar i sig selv, eller at der skulle være tale om andet end en tro, der – helt modernistisk – holder stand imod tilfældigheden.

5. *Hans Jørgen Lundager Jensen* falder uden for bogens sammenhæng. Jeg ser ikke nogle postmoderne mærkesager hos ham. Modsat de fleste andre, der mener, at apologetikens tid er forbi, går han ind for en "subsolar religionsapologi".

Hvis jeg forstår ham ret, så fremfører han en teologisk korrektur på baggrund af en religionshistorisk analyse af bestemte gammeltestamentlige sammenhænge. Imod en teologi, der indordner alt under frelsesperspektivet, udhæver han velsignelsen med de kropsinkluderende ritualer. Denne korrektur er sikkert vendt imod de vigtigste bud på en moderne teologi, navnlig i dialektisk teologis slipstrøm. Men den er ingenlunde specifikt "postmoderne". Efter mine begreber er hans tese relevant, hvad man end mener om postmodernismen. For egen regning vil jeg hævde, at sammenhængen mellem en evig og en timelig opfyldelse burde være en del af den teologiske refleksion; men som altid har været udfoldet eller udfoldet på betænkelig vis. Der er væsentlige tilløb til at give den jordiske opfyldelse en plads i den kristne religion hos Luther (navnlig katekismen) og Schleiermacher (især etikken).

Dog vil jeg samtidig hævde – muligvis i modsætning til Hans J. Lundager Jensen – at en velsignelsens teologi må være tilordnet en frelsens teologi.

6. *Dorthe Jørgensen* knytter til ved den tidlige romantiks vilje til at skabe en ny mytologi for det moderne menneske i en forbindelse af kunst, metafysik og religion. Dog mener hun at kunne bryde nye baner, ja, at inaugurere en "helt ny filosofi" (s. 108), en "ny metafysik", der er "profan" og ikke teologisk, og som åbner en ny "religionsæstetisk" dimension (s. 109). Denne nye tænkning hævdes at fortolke en for det moderne menneske tilgængelig *erfaring*, nemlig en "guddommelighedserfaring" (s. 103), der ikke er en religiøs erfaring af noget transcendent, men af "immanent transcendens" (s. 106 – sidstnævnte begreb er dog næppe helt nyt, som det hævdes; talen om "innerweltliche Transzendenz" forekom i kredsen omkring Ernst Troeltsch og

Rudolf Bultmann i 1920'erne og brugtes senere f.eks. af Hans Jonas og Dorothee Sölle). Nævnte erfaring er om "merbetydning" (også dette en gammel kending fra den hermeneutiske teologi), der også kaldes "profane åbenbaringer (s. 105).

Det er Dorthe Jørgensen meget om at gøre, at hendes tolkning og tænkning ikke er teologisk. Grunden til denne distancering synes at være, at teologien angivelig som fortidens metafysik beskæftiger sig med transcendent genstande (jeg gør opmærksom på, at det gælder i hvert fald ikke den førende protestantiske teologi efter 1800). Det moderne menneskes erfaring af guddommelighed adskiller sig både fra jødedom (hvis Gud er fjern) og kristendom (hvor Gud er alt for nær og menneskelig i kraft af inkarnationen, der siges "at have spillet fallit"). Ud over en ny filosofi bliver vi således gjort bekendt med en ny religion.

Som man ser, har Dorthe Jørgensen de helt store prætentioner. Jeg er nødt til at sige, at artiklen ikke vækker ens tillid til, at hun kan opfylde dem. Navnlig forekommer hendes påstand om at forholde sig til en distinkt erfaring aldeles ubegrundet.

7. *Troels Nørager* vil bringe "Gud, kød og kærlighed" sammen og derved ramme pointen i den kristne inkarnationstanke. Imidlertid kan denne pointe kun komme til sin ret, hvis "den traditionelle Gud forsvinder" (s. 118). Han betoner stærkt den moderne religionskritik. Der er ingen legitim teologisk gudserkendelse; al tale om Gud er metaforisk. Interessen for Gud udspringer i dag af erfaringer som ønske, længsel og illusion – altsammen kærlighedens følgesvende – hvor mennesker famler efter udtryk for det 'andet', som overgår det vi kender og magter.

Alt dette skal vi lære at sige uafhængigt af fortidens teologiske postulater og forbistringer. Også denne kritik ligger i forlængelse af en radikal inkarnationstanke, som selv udtrykker kærlighedens transcendenserfaring. Til sidst taler Troels Nørager om tro og håb, nemlig "at vi – i kraft af Kristus – er holdt oppe af og omsluttet af en kærlighedsmagt, der i enhver henseende overtrumfer vores egne skrøbelige erfaringer" (s. 132).

Troels Nørager skylder – ligesom Dorthe Jørgensen – en redegørelse for *erfaringskarakteren* af den påberåbte transcendenserfaring. Navnlig når den til sidst viser sig at 'overtrumfe' vores egne erfaringer. Kan han i sidste ende hævde andet og mere end en hermeneutisk teologi f.eks. af Jüngels observans, nemlig at den kristne teksts metaforiske tale giver os en "sproggevinst" med henblik på tilværelsens nøgleerfaringer for at få sagt, hvad der ellers ville forblive usagt, misforstået eller banaliseret? Denne hermeneutiske teologi er til fulde klar over nødvendigheden af at overvinde teismens fikseringer og metafysikkens objektivering. Det ville have været gavnligt, om Troels Nørager havde kritiseret den slags teologi og ikke en karikatur.

8. *Anders Klostergaard Petersen* er med på, at "den traditionelle teologis tale om Gud i tidslige og rumlige kategorier er blevet en intellektuel anstødssten" (s. 135 – hvilken teologi taler han om?). Men han vil heller ikke nøjes med naturalistiske kategorier, som han ser f.eks. Cupitt gøre, da kristendommens væsentlige indhold derved ville forsvinde. Han slår til lyd for nødvendigheden af "den transempiriske dimension, men den må formuleres på nutidens vilkår" (s. 137). Kristendommens centrale ytringer er metaforisk tale om det transempiriske. Den svarer til "lommer i tilværelsen", der kan "befordre en religiøs tydning" (s. 143); "spor, der peger på, at tilværelsen er større og mere gådefuld, end en naturalistisk verdensanskuelse giver os lov til at se" (s. 144). Vi

har brug for at kunne leve i kontrast til den empiriske verden; det viser sig f.eks. i forholdet til børn og mellem elskende. “For vi kan tro og håbe på, at der bag vores projektioner findes en verden, der er større og bedre end vores” (s. 148 – altså alligevel den “Hinterwelt”, Nietzsche håner?). Kristendommens tekster og ritualer indøver muligheden for at leve på frugtbar vis i spændingen mellem empiri og transempiri.

Efter mine begreber har den moderne teologi i det 20. århundrede ikke bestilt meget andet end at vise, at et empirisk, evt. naturalistisk, verdenssyn ikke er tilstrækkeligt (især med henblik på personlige erfaringer), og at forsøge at begrunde nødvendigheden af et radikalt alternativ til den kendte verden, vel at mærke på den måde, at teologien ikke gjorde vold på uomgængelige indsigter og kendsgerninger i vores tid. Hvis Anders Klostergaard Petersen har samme ærinde, burde han have sagt det; hvis han mener at kunne fremføre andet og mere, burde han ligeledes have sagt og begrundet det.

9. *Lars Qvortrup* introducerer i sit bidrag den “paradoksgud”, der er aktuel i det moderne risikosamfund, og som vækker – anderledes end den gamle magtgud og eksistens-teologiens abstrakte gudstanke – stigende interesse. Han taler betonet om “en ny Gud” (s. 154). Den er “et medie for refleksion og kommunikation”; et betydningspotentialer. Denne Gud er hverken magthaver eller en eksistentiel trosgenstand, men den gør mening mulig (s. 156). Denne nye Gud formår at “afparadoksalisere” (s. 162) i en paradoksal verden. For den moderne rationaliserede verden har for længst forviklet sig i paradokser, selvmodsigelser og uafgørbarheder; den er blevet utilgængelig og underkastet vilkårlighed.

Kan en fra Gud løsreven verden, der selv er blevet paradoks, overvinde en sidste vilkårlighed? Man må træffe afgørelser, der ophæver symmetrien og derved ombytlig-heden af årsag og virkning. Men denne “a-symmetrisering” er ikke nok, da den fortsat kan tolkes vilkårligt. “Her træder Gud ind” (s. 169). Religionen “giver mening form, ved at være medium for paradoksale kommunikationsformer” (*ibid.*). Kristendommen er fyldt med sådanne potentialer. For “Jesus Kristus ... samler den ikke-iaagttagelige forening af det jordiske og det transcendent i én skikkelse” (s. 170). Her er et “fortolk-ningsreservoir for livets selvfrebragte usikkerhed” (s. 171), og “ikke en garant for sikkerhed” (s. 172). Sekulærteologien har haft ret i sin modernitetsanalyse; men den har ikke givet en forståelse for den “meningsform for paradoksalitet”, som kirken mangler for at kunne tale til samtiden (s. 170f).

Jeg har svært med at adskille de lige nævnte interessante antydninger fra de kendte former for paradoks-kristologi, hvis udtrykkelige intention var at fjerne alle sikkerheder og alene deri at finde meningen i en meningsløs tilværelse. Lars Qvortrup beskylder eksistensteologien for abstraktioner; men er ikke også hans tale om mening, kommunikation, paradoksformer o.l. temmelig abstrakt? Jeg er ikke klar over, hvad Lars Qvortrup konkret tænker på, når han efterlyser et bidrag fra kirkens side. Er det en anden teologi? nye former for forkyndelse? diskussionsbidrag? symbolhandlinger? eksistentielle happenings ...?

Som man ser af min gennemgang, er jeg en tvivlende Thomas over for den tidssvarende interesse for Gud. Jeg kan kun forbavses over den nye lethed i at tale om Gud, sammenlignet med modernismens heroiske vanskeligheder med at gøre det. Er det, fordi nogle af bidragsyderne som så mange andre i dag ikke længere skelner mellem Gud og quasi-Gud? Overraskende er det også, at forfatterne – bortset fra Hans Hauge – i al deres

betoning af vores helt igennem pluralistiske situation åbenbart ikke interesserer sig for den stigende tiltrækningskraft, som udøves af de grupper, der i ramme alvor går ind for absolutter; repræsenterer disse menneskers interesse for Gud ikke en stærkere vilje til magt end alle postmoderne besværgelser af åbenhed, kompleksitet og kommunikation?

Jeg – og måske også en del andre – ville have haft mere glæde af bogen, hvis forfatterne havde gjort sig mere umage på følgende punkter:

1. En mere seriøs fremstilling af den fortidens filosofi og teologi de afviser, især ved at forholde sig til navngivne positioner.
2. En henvisning til de tænkere, der har leveret forarbejder til deres egne teser for at profilere sig i forhold til dem.

Peter Widmann, professor, dr.theol.

Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet

* * * * *

Grundlaget for erkendelse.

Teksterne *Eugnostos' brev* og *Sophia Jesu Christi* fra Nag Hammadi-biblioteket og Berlineragnostikeren i oversættelse med indledning og kommentar ved René Falkenberg og Jesper Hyldahl, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003, 203 sider, 198 kr.

I denne bog oversættes og kommenteres to gnostiske tekster, som er i nær familie med hinanden, idet den ene tekst, *Sophia Jesu Christi*, ifølge bogens forfattere er en omarbejdet og kristianiseret version af den oprindelige tekst, *Eugnostos' brev*. Bogen består af tre dele: En indledende del, hvor en række indledningsspørgsmål drøftes. Anden del, hvor en dansk oversættelse af teksterne fremlægges i synoptisk opstilling. Og endelig en tredje del, hvor teksterne kommenteres.

I den indledende del behandles spørgsmål som datering af de oprindelige græske tekster og af de koptiske oversættelser. Oversættelserne dateres således til slutningen af 3. årh. eller begyndelsen af 4. årh., mens de oprindelige tekster dateres til begyndelsen af 2. årh. for *Eugnostosbrevets* vedkommende og for *Sophia Jesu Christi* vedkommende til slutningen af 2. årh., før der for alvor udbrød konflikt i de kristne menigheder mellem gnostiske og ikke-gnostiske kristne. Hvad angår forfatterspørgsmålet, kan der ifølge Falkenberg og Hyldahl ikke siges andet end det, man kan slutte sig til ud fra skrifternes indhold. *Eugnostosbrevets* forfatter må således antages at være en ikke-kristen med tilknytning til jødiske og platoniske miljøer, mens forfatteren til *Sophia Jesu Christi* må antages at være kristen, idet han netop foretager en kristianisering af den oprindelige tekst.

Den danske oversættelse af de koptiske tekster, som bringes i bogens anden del, repræsenterer et ganske stort stykke arbejde. Oversættelserne af de to tekster er opstillet synoptisk, hvilket giver læseren et hurtigt overblik over, hvor de to tekster afviger fra hinanden. Desuden er oversættelserne forsynet med et omfattende tekstkritisk apparat, hvori der redegøres for afvigelser i forhold til to mindre velbevarede håndskrifter. Endelig er alle de græske låneord, som optræder i de koptiske tekster, indføjet i parentes

i oversættelsen. Græske låneord er der så mange af, at man kan identificere rigtig mange af de oprindelige græske hovedbegreber. De koptiske tekster indeholder dog også en mængde græske småord, som er anført i parenteser i den danske oversættelse. Det virker lidt forstyrrende. Jeg skal på grund af min manglende kompetence udi det koptiske afstå fra at vurdere oversættelsens kvalitet. Og dog: En væsentlig del af oversættelsesarbejdet består i at formulere en læselig tekst på det sprog, der oversættes til. Det er lykkedes for bogens forfattere. Jeg vil afslutte mine bemærkninger til denne del af bogen med en lille undren: Hvorfor er den koptiske tekst ikke aftrykt? Svaret er nok, at det ville have gjort det allerede meget komplicerede lay-out endnu mere kompliceret og demed bogen dyrere at producere. Det store arbejde med oversættelsen og de tekstkritiske kommentarer ville imidlertid have givet et endnu bedre udbytte, hvis den koptiske tekst også havde været aftrykt. Selv læser uden kendskab til koptisk, men med lidt kendskab til græsk ville i så fald bedre have kunnet følge oversættelsesprocessen.

Bogens tredje del indeholder som sagt kommentarer til de oversatte tekster. Også denne del af bogen er vellykket. I kommentaren behandles fire problemkredse: Teologien, kosmologien, antropologien og soteriologien.

I afsnittet om teologien gennemgår forfatterne de to teksters forståelse af det såkaldte *pleroma*, som er den øverste, sluttede del af det værende. Kommentaren er generelt opbygget på den måde, at gennemgangen af de enkelte temaer og undertemaer indledes med en kort generel forklaring på problemstillingen. Derefter følger en kommentar til forståelsen og problemstillingen i *Eugnostosbrevets* og i *Sophia Jesu Christi*. Det giver basis for en sammenligning, som gang på gang viser, at *Sophia Jesu Christi* er en kristianiseret version af *Eugnostos' brev*. Forholdet mellem de to tekster gøres på denne måde helt klart. Som eksempel kan nævnes teksternes gudsbegreb: Ifølge *Eugnostos' brev* er den højeste guddom fuldstændig transcendent. Ifølge *Sophia Jesu Christi* åbenbarer den højeste gud sig. Et klart eksempel på den oprindelige teksts kristianisering.

I afsnittet om kosmologien drøftes bl.a. myten om Sophias fald som årsag til den materielle verdens skabelse. Denne myte er velkendt fra mange andre gnostiske tekster og fra kirkefædrenes beskrivelser af de gnostiske kristnes systembygninger. Forfatternes fortolkning af mytens betydning i de to tekster forekommer mig helt korrekt. Netop teksternes brug af denne myte får mig imidlertid til at tvivle på det berettigede i den generelle afvisning af kirkefædrenes beskrivelser af de gnostiske kristne, som præger både denne bogs forfattere og mange andre gnosis-forskere. Der er naturligvis ingen diskussion om, at kirkefædrene højlydt giver udtryk for, at de mener, at de gnostiske kristne er kættere, bl.a. fordi de beskriver kosmologien og verdens tilblivelse, som de gør. En anden sag er, at kirkefædrenes beskrivelser af de gnostiske kosmologier svarer meget godt til det, vi rent faktisk finder i de to tekster. Gnosisforskernes dogme om, at forståelsen af gnosticiseringen er blevet revolutioneret efter fundet af Nag Hammadi-biblioteket er måske lidt overdrevet! Det er rigtigt, at nuancerne mellem de mange forskellige former for gnosticisme, gnostikernes selvforståelse osv. er kommet tydeligere frem efter fundet af Nag Hammadi-biblioteket, men grundtrækkene i de gnostiske teologier var kendte fra kirkefædrenes beskrivelser.

I de to sidste afsnit om de to teksters antropologi og soteriologi tegnes det samme billede af forholdet mellem de to tekster: Forfatteren af *Eugnostos' brev* er ikke særlig interesseret i antropologien eller soteriologien. Disse temaer får først vægt, idet teksten får sin kristianiserede form i *Sophia Jesu Christi*.

Sammenfattende: Bogen er velskrevet. Der er kælet for detaljerne. De, der vælger at læse bogen, vil uden tvivl lære noget om gnosticisme generelt og om *Eugnostos' brev* og *Sophia Jesu Christi* specielt.

*Anders-Christian Lund Jacobsen, adjunkt, ph.d.
Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

* * * * *

Birgitte Graakjær Hjort,

Det Nye Testaments omverden. Om politiske, religiøse og filosofiske forhold på Det Nye Testaments tid,

Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003,
335 sider, 298 kr.

Der har i efterhånden mange år i dansk NT-eksegese været et udtalt behov for en pædagogisk, bred og sammenhængende introduktion til den historiske scene, som Det Nye Testamente udspillede sig på. Ganske vist har de seneste par årtier leveret indtil flere fremstillinger af perioden; men de har alle af forskellige grunde haft behov for supplement. Det er således med spænding, at man i fagkredse har ventet på *Det Nye Testaments omverden*. Bogen er blevet til på baggrund af forfatterens flerårige erfaringer med undervisning i faget Nytestamentlig Tidshistorie ved Aarhus Universitet.

I første omgang er det værd at hæfte sig ved bogens disposition. Første kapitel udgør en gennemgang af jødernes politiske historie, mens de følgende tre kapitler forløber under overskrifterne "Hellenisme", "Hellenistisk filosofi" og "Fællestræk i jødisk gudsdyrkelse". Denne rækkefølge er naturligvis ikke tilfældig. Sammenligner vi med bogens tyske pendant, Eduard Lohses *Umwelt des Neuen Testaments* fra 1971, som desuden har givet bogen titel, var denne opbygget efter en model, hvor man i løbet af fremstillingen fra den indledende, mere centrale, jødiske kontekst blev ført ud mod den hellenistisk-romerske periferi for at ende med et afsnit om gnosis. Således afspejlede Lohses disposition en måde at fortælle historien på, som lå i forlængelse af traditionen fra Emil Schürer: kristendommen forstået som jødedommens ægte barn, kun sekundært berørt af hellenistisk-romersk kultur. Hos Birgitte Graakjær Hjort (BGH) derimod er Hengel-paradigmet slået igennem – i det mindste i selve struktureringen af fremstillingen. Behandlingen af hellenismen har nu fået en central plads og får ikke som hos Lohse karakter af vedhæng, hvorfor BGH da også eksempelvis har valgt at integrere jødernes og den internationale, politiske historie i et samlet fremstillingsforløb.

Et er imidlertid, hvad dispositionen indikerer, noget andet selve indholdet. For skønt der – som det sig hør og bør – henvises til Martin Hengels klassiske *Judentum und Hellenismus* fra 1969 i afsnittet om "Hellenisme, jødedom og kristendom" (s. 162-69), synes det alligevel, som om Hengel-paradigmets indsigter ikke tages tilstrækkeligt alvorligt. I dette paradigme tænkes, forenklet sagt, relationen mellem den nytestamentlige tidshistories klassiske størrelser i delmængder: kristendommen er en form for jødedom, som atter er en form for hellenisme. En lignende opfattelse finder man ganske vist også i *Det Nye Testaments omverdens* mere programmatisk *statements*; men sprogbrugen er generelt fuld af schürerske rester, der forråder dette udgangspunkt. Det ses fx af følgende formuleringer: Josefus fremstillede "jødedommen som et alternativ til

hellenismen” (s. 163), Filon er en vigtig kilde til “hellenistisk jødedom” (s. 164), Johannesprologen viser spor af “hellenistisk indflydelse” (s. 167), farisæerne ville “yde modvægt til den hellenistiske kultur” (s. 308), mens saddukæerne var “hellenistvenlige” (s. 288). Sådanne formuleringer antyder, at hellenismen, når det kommer til stykket, betragtes som en fremmed virus i det jødiske legeme, og de hører i realiteten hjemme i en før-hengelsk forståelse af antik jødedom.

Trods denne grundlæggende indvending er der bestemt også positivt at sige om *Det Nye Testaments Omverden*. Det første, omfangsrige kapitel om den politiske udvikling, hvor religion og politik bringes i tæt samspil, er veludført og efter min mening bogens bedste. Fremstillingen er på klassisk vis afgrænset til perioden fra Aleksander d. Store til Bar Kokba. I andet hovedkapitel om hellenismen redegøres ligeledes udmærket for begrebets historie og legitimitet; men forfatteren indtager, så vidt jeg kan se, ingen gennemskuelig position, som stoffet lader sig anskue i. Snarere stykkes der en mosaik sammen, som hviler på indbyrdes modstridende synspunkter på hellenismen. Et sted advokeres for en forståelse, der minimalistisk betragter hellenismen som udtryk for perioden mellem Aleksander og Actium kendetegnet ved “en proces af kulturmøder” (s. 137). Andetsteds accepteres Grønbechs tese som “kendetegnende for den hellenistiske periode” (s. 139); og selvom denne forståelse indskrænkes til kun at gælde *polis*’ernes borgermiljøer, ligger den til grund for afsnittet om hellenistisk religion (s. 153-58). Her lægges der vægt på nybruddet i retning af individvalgte forløsningsreligioner, mens traditionelle velsignelsesreligioners fortsatte betydning i hellenistisk tid nedtones. Forvirringen bliver ikke mindre af, at der atter andre steder (som i nogle af eksemplerne ovenfor vedr. jødedom og hellenisme) synes at være sat lighedstegn mellem hellenisme og fremmedherredømme.

Det tredje hovedkapitel omhandler hellenistisk filosofi, først og fremmest epikuræismen og stoa. Hvorfor netop dette aspekt af hellenismen frem for andre fortjener et særligt hovedkapitel, argumenteres der ikke for, selvom det muligvis kan være velvalgt. Fremstillingen tager et godt udgangspunkt i, at den hellenistiske filosofi – skønt også optaget af klassiske epistemologiske temaer – særligt var orienteret mod etisk-livs-filosofiske spørgsmål; men det kommer ikke tydeligt nok frem, at den græske, filosofiske etik hører til inden for en teleologisk tradition, hvorfor BGH i afsnittet om epikuræismen kommer til at overveje, om ikke den er “en sublim form for egoisme” (s. 196). Denne overvejelse bliver bl.a. til på baggrund af perspektiveringer til NT, som der er mange af i bogen. Det er ellers ikke almindeligt inden for genren med helt så hyppige udblik til NT, hvilket formentlig hænger sammen med, at man dermed træder ind på yderligere forskningsmæssige minefelter. BGH tør imidlertid, hvor andre tier, hvilket har den klare fordel, at læseren aldrig lades i tvivl om, at der er tale om stof med relevans for studiet af tidlig kristendom. Men hovedfaren er dog, at den historiske fremstilling risikerer at komme til at fungere som apologetisk *praeparatio evangelica*. Ud over det ovenstående eksempel kan fx nævnes, at Paulus’ menigheder hævdes at have dyrket et multietnisk og universelt ideal om, at de skulle være “... samlingssteder, hvor etniske, religiøse, sociale og kønlige skel blev nedbrudt, så jøder og grækere, slaver og frie, mænd og kvinder kunne leve i gensidig anerkendelse” (s. 167). Mere politisk korrekt kan Paulus vist ikke blive.

Det sidste hovedkapitel går under den ikke helt præcise overskrift “Fællestræk i jødisk gudsdyrkelse”, idet kapitlet også omhandler alt det, som ikke er fælles, fx partidannelserne. Der indledes med en kort introduktion til den vigtigste, aktuelle debat

inden for studiet af antik jødedom, nemlig den vidtforegnede Sanders-Neusner debat. BGH anerkender Neusner-skolens tale om jødedomme i flertal som en legitim reaktion mod generaliseringer, men mener med E.P. Sanders at kunne identificere så mange, konstante fællestræk i teksterne, at almenkategorien jødedom giver god mening. I en introduktionsbog som denne er det fornuftigt, som BGH gør, at vælge denne vej omkring *common judaism* og *covenantal nomism*; men derfor bør man ikke gøre sig så hurtigt færdig med Neusner. Neusner er ikke nominalist i den forstand, at han benægter, at et grønt og et rødt æble begge er æbler (jf. s. 220), men han spørger: Hvad nu, hvis det rent faktisk er farverne og ikke æblet, der er interessante?

Nogle bemærkninger til det mere formelle: Til fremstillingen er knyttet pædagogiske oversigter som årstals- og litteraturlister, illustrationer, kort, temabokse og kildetekster. Udvalget af sidstnævnte udgør en forbedring i forhold til S. Pedersen (ed.): *Den nytestamentlige tids historie* fra 1994, der vægtede filosofiske kildetekster for meget. Hvad angår de øvrige oversigter, har der desværre indsneget sig en del u hensigtsmæssigheder og inkonsekvenser. Kortenes farveskala er fx så findelt, at det for mit øje kan være meget svært at se forskel på dem (fx s. 56). Diagrammerne s. 223 og 288 er ligeledes mere forvirrende end afklarende. Til antikke personnavne bruges gennemgående, men med enkelte undtagelser, de latinske endelser, så selv diadokerne og Johannes Krysostomos ender på -us (s. 31 og 113). Når der skrives græsk, sker der ofte fejl (s. 30, 98, 150, 185, 210). Der savnes i det hele taget konsekvens, hvad angår stavemåder og udtryk. Eksempelvis optræder hanukka-festen under hele seks forskellige betegnelser (s. 49, 259, 272f). Der er desværre flere fejl i årstal (s. 7, 98, 117), ligesom Herodes Antipas på et af kortene kaldes Antipater (s. 88), og betegnelsen sikarier hævdes at være afledt af græsk frem for latin. I litteraturlisterne savnes desuden konsekvens, ligesom jeg synes, at et afslutningskapitel burde høre sig til. Alle disse forhold – de ovennævnte er desværre kun eksempler – gør bogen mindre anvendelig, end man havde kunnet håbe.

Har vi så med *Det Nye Testamente omverden* fået den introduktion på dansk, som var savnet? Både ja og nej. Der er ingen tvivl om, at bogen er mere bred og lettilgængelig end nogen anden tidligere dansk fremstilling. Det er ligeledes en kraftpræstation i sig selv at skabe overblik over et så stort felt samt at formidle det på godt 300 sider med de farer for forenklinger, som naturligvis knytter sig til genren. Bogen kunne imidlertid i høj grad trænge til en ekstra korrekturlæsning. Der er simpelthen sløset med for mange mindre faktuelle fejl, inkonsekvenser, upræcise formuleringer og trykfejl, der ikke kan undgå at forvirre bogens målgruppe. På et mere grundlæggende plan er det desuden bogens store svaghed, at den ikke formår at løsrive sig fra fortolkningsparadigmer, som i dag må siges stort set at være forladte. Det gælder som sagt især synet på hellenismen og forholdet hellenisme-jødedom. Det er ærgerligt, når fremstillingen, hvad angår det pædagogiske, på flere måder ellers er udtryk for et fremskridt.

Kasper Bro Larsen, ph.d.-stipendiat, cand.theol.
Afdeling for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

Judith Winther,
Martin Buber,
 Forlaget Anis, København 2003,
 158 sider, 169 kr.

Som nummer 9 i forlaget Anis' profilserie over nyere filosoffer er nu udkommet Judith Winters monografi om den jødiske eksistenstænkter Martin Buber (1878-1965). Martin Buber fik med sin *jeg-du*-filosofi, også kendt som dialogfilosofi, stor indflydelse på både jødisk og kristen tænkning om personbegrebet og det menneskelige gudsforhold efter 1. Verdenskrig. Af den grund har Winters monografi sin berettigelse, der ikke bliver mindre af, at det er den første danske monografi om Martin Buber.

Bogen er opdelt i fem kapitler, efterfulgt af en litteraturliste, en liste med ord-forklaringer og en kronologisk liste over begivenheder i Martin Bubers liv. Bogen er ikke forsynet med noget forord med dertilhørende præsentation af målgruppe og formål, ej heller med nogen form for afsluttende bemærkninger.

Som belæg for, at Bubers tænkning skal forstås som afhængig af Bubers livs-erfaring, henvises der i første kapitel til, at Buber i sin selvbiografi anvender tyve beretninger om "møder og mismøder" i sit liv til at beskrive, hvordan hans tænkning blev præget af hans livserfaring (8). Som positivt møde (Begegnung) fremhæves opvæksten siden 3-årsalderen hos farforældrene. Farfaderen var Salomon Buber, leder af den jødiske menighed i Lemberg, anerkendt midrashredaktør og den, der indsatte Martin Buber i et forhold til jødedommen, især til den jødiske fortælletradition. Som "mismøde" (Vergegnung) beskrives især forholdet til den fraværende moder. Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey og Georg Simmel præsenteres som Bubers intellektuelle forbilleder i ungdomsårene, mens venskabet med Gustav Landauer angives som medvirkende årsag til Bubers engagement i socialisme og mystik. Winther præsenterer herefter nogle af Bubers og Buberforskningens kommentarer til de forskellige faser i Bubers liv. Winther lægger sig op ad Dan Avnons opdeling fra 1998 af Bubers liv i "Mystik (1897-1923), Dialog (1923-1938) og Opmærksom tavshed (1938-1965)" (14). Præsentationen af disse faser forudgriber indholdet i kapitlerne 3, 4 og 5.

I andet kapitel introduceres zionismens opståen og kontekst, inden det beskrives, hvordan Buber fra og med 1899 holdt adskillige foredrag om "jødisk åndelig, kulturel genfødelse" (38) i den zionistiske ungdomsbevægelse. Genfødslen var muligjort af hasidisme (jødisk mystisk strømning) og *haskalah* (jødisk oplysningsfilosofi). Denne holdning bragte tidligt Buber på koalitionskurs med zionismens fader Theodor Herzl, som beskrives som uvidende om og uinteressert i hebræisk sprog og jødisk kultur, som egenrådig og borgerlig (38-39), fordi han "kun" ville sikre jøder mod antisemitisme og ikke delte Bubers kulturelle og religiøse ambitioner. Det eksil, som zionismen skulle ophæve, var ifølge Buber samtidens jødedom, hvor den rabbinske tradition langsomt kvalte de livskræfter i individet, der kunne sikre det jødiske folks overlevelse (46). Bubers tolkning af zionismen blev gradvist mere universel, som da Buber i 1921 advarer mod udviklingen af en jødisk nationalisme. En sådan nationalisme kunne modvirke idealet om én menneskehed ved at provokere den arabiske befolkning i Palæstina til at "udvikle en modsvarende nationalisme, hvormed de straks ville blive zionismens fjender" (50). Manglende lydhørhed for problemet ved de zionistiske kongresser forårsagede, at Buber i 1929 trak sig ud af den zionistiske bevægelse (51).

I tredje kapitel præsenterer Winther Martin Buber som en feteret fortolker af den jødisk mystiske retning 'hasidismen' (56), hvor Buber begejstredes af hasidismens vægt på fællesskabets betydning for gudsforholdet (58). I det, der måske burde have været anført som Bubers selvforståelse, omtaler Winther Buber som den, der fuldender begivenheder i hasidismens historie, og som "geniet, hvis indlevelsesstyrke og kreativitet tillader ham at forstå de hasidiske mestre, endnu bedre end disciplene gjorde" (63), som da Buber gendigtede "fejllæste" både Ba'al Shem Tovs og Rabbi Nahman fra Bratslavs fortællinger. Disse hasidiske fortællinger beskrives af Winther/Buber som "forvanskede", med "væsentlige fejl" (64) og "temmeligt enkle og beskedne" (66) i deres oprindelige form. Det var de omtalte forvanskninger og Diltheys Erlebnissfilosofiske hermeneutik, der fik lov at legitimere Bubers gendigtninger. I samme kapitel forklarer Winther centrale hasidiske begreber, der letter forståelsen af Bubers valg af fokus på vækkelse, Gudsdyrkelse, religiøs fordybelse, ydmyg åbenhed over for næsten og enerens pligt til at følge sit kald (79-88). Kapitel 3 afsluttes med en redegørelse for uenigheden mellem Buber og mystikforskeren Gershom Scholem (92-95).

Fjerde kapitel indledes med tre opfattelser af Bubers skifte fra en individualistisk eksistentiel tilværelsesramme til en social interaktionel ramme (96). Første opfattelse baseres på Bubers senere omtale af skiftet som en "omvendelse". Her fremhæves betydningen af en ung mands besøg i 1914, som muligvis opsøgte Buber for at få Buber til at forhindre hans plan om selvmord. Buber var til sin egen skuffelse alt for optaget af sin mystiske ekstase til at kunne hjælpe et medmenneske (97-98). Anden opfattelse baseres på det redaktions- og forskningsarbejde, som henholdsvis Grete Schaefer og Paul Mendes-Flohr har bedrevet, hvor Bubers og Landauers meningsudveksling vedr. 1. Verdenskrig fremstår som årsag til "omvendelsen". Buber betragtede krigen som en mytologisk begivenhed, der ville medføre, at de jøder, der i 1. Verdenskrig bekrigede hinanden, efter krigen ville opnå større selvbevidsthed og dermed evne at etablere et nyt fællesskab og forbedre verden (99). Landauer skrev oprørt til Buber i 1916 og bad denne om at holde en sådan æsteticisme og formalisme for sig selv, hvorefter Buber tog afstand fra både krigen og nationalismen (100-101). Ifølge tredje opfattelse, der deles af bl.a. Laurence Silberstein og David Barzilai, kan omvendelsen spores allerede tilbage til *Daniel*, et skrift fra 1913 (20, 102).

I gennemgangen af *Jeg og Du* præciseres det, at Buber i sin dialogfilosofi gør op med en "'monologisk' tradition, specielt den filosofiske idealisme (traditionen efter Descartes), og transcendentalfilosofien (som den udvikles hos Kant og videre), der nødvendigvis forstår den anden ud fra jeg'et" (103). Opgøret har til formål at få det moderne menneske til at indse, at "jeg og du, det dialogiske forholds poler, hverken har mening eller en uafhængig eksistens, ud over det forhold, de træder ind i" (105). Winther forklarer Bubers skepsis over for sproget som påvirket af den tjekkiske filosof Fritz Mauthners opfattelse af, at sproget finder sin begrænsning i det, som sanserne tilfældigvis registrerer (106). Winthers læser kan her udlede, at det er det umiddelbart uforenelige ved idealet om det mellemmenneskelige forhold og Mauthners sprogskepsis, der får Buber til under inspiration fra Franz Rosenzweig at fokusere på begrebet 'dialog' (108). Ved at sondre mellem ordparret 'jeg-det' og ordparret 'jeg-du' forklares det, hvordan 'jeg-det' afspejler menneskets tale om verden, hvor genstande og årsagssammenhænge kan registreres, mens 'jeg-du' afspejler menneskets tale med verden, hvor talen er "forholdsskabende" (110). En sådan tale med verden er mulig i tre sfærer. Den første samtalsfære er naturen. På ikke-sproglig vis kan mennesket træde

fra en kategori- og begrebsorienteret tale om naturen til en form for dialog, hvor individet har et direkte forhold til naturen (114-15). Den anden samtalefære eksisterer i det mellemmenneskelige forhold som en begivenhed, hvor man vælger at tage ansvar for hinanden. Forholdet mellem et jeg og et du skal bestandigt skabes, hvis ikke det skal fortabe sig i fortiden og blive underkastet en objektiviserende jeg-det-betragtning. Den tredje samtalefære opstår mellem individet og de åndelige væsenheder, der uden uddybning præsenteres som manifestationer af menneskelig kreativitet som kunst, sprog, viden og handling (119).

Menneskets mulighed for at indgå i samtale med Gud skal forstås i relation til de tre verdslige samtalefærer. Bubers påstand er, at Gudsforholdet skal søges i det menneskelige fællesskab, og derfor gælder skellet mellem en objektiviserende jeg-det-betragtning og den forholdsskabende jeg-du-tilgang også menneskets møde med Gud. Hvis Gud ikke skal tingsliggøres som et objekt gennem f.eks. definition og rationelle gudsbeviser, skal Gud tiltales gennem menneskets tiltale af sit medmenneske (127). Pga. den mellemmenneskelige relations opprioritering, mener Winther at have forklaret, hvorfor den dialogiske Buber måtte opgive hasidismen. Winther skriver:

Selv om mystikere kundgjorde sprogets utilstrækkelighed og institutionernes forvrængede påvirkning, synes Buber, at det mislykkedes for dem at tillægge de sociale forhold en passende betydning. Hvad enten man er talsmand for en tilbagetrukkethed fra verden gennem meditativ fordybelse eller forening med universet eller Gud, afviser mystikere virkeligheden, som den kommer til udtryk i hverdagens sociale relationer. Derved afleder de opmærksomheden fra det sociale livs religiøse kerne (129).

I femte kapitel giver Winther sit bud på, hvorfor Buber fortsat kan øve indflydelse på jøder og ikke-jøder i det 21. århundrede. Buber har "foregrebet den multikulturelle og interdisciplinære etos, der i stigende grad kom til at kendetegne den akademiske diskurs i postmoderne tid" (140). Angående det multikulturelle hentyder Winther her til Bubers universalisme, der netop kan rumme nutidens multikulturalitet; mens hun med interdisciplinær etos angiver den tværfaglige interesse, der hersker blandt repræsentanter fra filosofi, socialvidenskab, psykologi, psykoterapi og pædagogik for at besvare spørgsmål om de måske utopiske, pædagogiske og religiøst sociale idealer, der kan lede menneskeheden til at arbejde for en bedre verden (141).

Bogens væsentligste force ligger i Winthers indplacering af Buber i en historisk kontekst. Især hendes redegørelse for Bubers forhold til zionismen er oplysende, selvom det dog undrer, at Winther lader påstanden om Herzls manglende dannelse og ånd stå unuanceret hen (38-42). Bogen skal fremhæves for litteraturangivelserne (146-51), som med fordel kan konsulteres af studerende og forskere, der ønsker indblik i den litteratur, der inden for de seneste år er udkommet om Buber i jødisk akademisk kontekst.

Med konsekvens for læsehastigheden er det generende, at stavfejl ikke er blevet rettet,² at de fleste sammensatte substantiver er blevet skilt ad med bindestreg,³ og at

² F.eks. "rituale"; s. 44; "individuellistisk", s. 96; "Beiträge zur *eine Kritik der Sprache", s. 106; "Rückbeigung", s. 135; "Ridge", s. 150.

³ F.eks. "virkeligheds-forestillinger", "*værrens-tilstande", s. 18; "opdragelses-udfordringer", s. 22; "dialog-filosof", s. 24; "Agitations-Komiteen", s. 36; "ghetto-kulturen", s. 38, "neo-hasidisme", s. 44; "menneske-grupper", s. 49.

flere ikke-idiomatiske udtryk har fået lov at blive stående.⁴ Det generer, at engelske begreber og titler anvendes i en dansk bog om en tysk tænker,⁵ hvilket kan forklares ved, at Winther i en del tilfælde har arbejdet ud fra engelske oversættelser af Bubers værker. Der stilles store krav til læseren, når denne ofte selv skal tænke den logiske forbindelse mellem de mange ukommenterede citater og de efterfølgende emner, der behandles; og når de anførte citater synes at modsige det, som Winther selv skriver.⁶ Det gælder især i afsnittet om *Jeg og Du* (102-35).

Jeg er kritisk over for Winthers præsentation af forholdet mellem Buber og jødisk mystik. Buber præsenteres som "en af de mest feterede fortolkere af hasidismen" (56). Det er ikke korrekt. Buber er en af de mest udkældte fortolkere af hasidismen, fordi han, som Winther endda selv anfører, "fejllæste" (60) et utal af hasidiske primærtekster med det formål at formidle sin egen tænkning.

Selvom det næppe er Winthers holdning, at Buber i sin tidlige fase fuldender hasidismen og forstår hasidismens mestre endnu bedre, end disciplene gjorde (63), svigtes læseren, når Winther ikke forklarer, at Buber ikke kan betragtes som hasid. Det kan han ikke, fordi han afskrev sig jødedommens, og dermed også hasidismens, ultimative værdigrundlag gennem tilsidesættelse af udvælgelsestanken og forpligtelsen på budene. Eksempler på fejlagtige detaljer er, at Nahman præsenteres som "Baal-Schems datters sønnesøn"⁷ og Ba'al Shem Tov som hasidismens grundlægger,⁸ ligesom det hævdes, at "hverken Baal-Schem Tov (1700-1760) eller Rabbi Nachman (1772-1810) nedskrev deres lære selv" (61).⁹ Buber tillægges begrebet 'neutraliseret messianisme', selvom det primært er Scholems begreb.¹⁰ Shabbatai Tsvi messianisme sidestilles på uheldig vis med apokalyptisk determinisme (70). At Winther lader Bubers syn på de tidlige hasidiske fortællinger stå uimodsagt hen som forvanskede, fejlagtige, enkle og beskedne, tyder på et manglende kendskab til originalteksterne hos dem begge (64-66).

Vigtigst er dog, at Winther med sit kendskab til jødisk mystik¹¹ ikke ukritisk burde have accepteret den primært filosofiske Buberforsknings argumenter for at skelne

⁴ F.eks. "stiller spørgsmålstegn", s. 31; "Dreyfus-*processen", s. 35; "overjordisk" i betydningen hinsidesorienteret, s. 66; "antydning om", s. 98; "intim ven" om Landauer, s. 100; "stade" i stedet for stadiet, s. 124.

⁵ F.eks. "The Kingship of God", s. 22; "What is Man?", s. 23; "Democratic Fraction", s. 38; "Judaism and the Jews", "Renewal of Judaism", s. 47, "gradation", s. 135.

⁶ Sammenhold f.eks. s. 57 med det ovenfor anførte citat fra s. 129.

⁷ Nahman var Ba'al Shem Tavs datters dattersøn, jf. Green, Arthur 1992: *Tormented Master – The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav* 1979, Jewish Lights, Woodstock: 24.

⁸ Jf. argumentationen i Rapoport-Albert, Ada 1997: *Hasidism Reappraised*, Littman Library, London, 76-140.

⁹ Jf. Ba'al Shem Tavs brev til R. Gershon Kutover i f.eks. Lamm, Norman 1999: *The Religious Thought of Hasidism – Text and Commentary*, MSYU Press, Hoboken, 547-555, og Nahmans nedskrivning af nogle af traktaterne i *Likkutey MoHaRaN*, se Magid, Shaul 2002: *God's Voice from the Void – Old and New Studies in Bratslav Hasidism*, SUNY Press, Albany, 36.

¹⁰ Jf. Scholem, Gershom 1971: *The Messianic Idea in Judaism – and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York og Schatz Uffenheimer, Rivka 1993: *Hasidism as Mysticism – Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, Princeton University Press, Princeton, 18-20.

¹¹ Jf. hendes tidligere udgivelser: Winther 1986: *Kabbalah – En rejse i jødisk mystik*, Bogan, Lyngø; og Winther 2001: *Jødedommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bd. II, Spektrum, København.

mellem den mystikorienterede og den dialogiske Buber, endsigse forsvare dem ved at pege på, at den dialogiske Buber i 1923 ikke længere kunne forlige sig med det indadvendte, selvoptagne og verdensfjerne ved hasidismen (jf. det ovenfor anførte citat fra s. 129). Buber kendte jo til Ba'al Shem Tov, Nahman og Dov Baer og dermed til disses meget nuancerede hasidisme, hvor der både er pligt til indadvendt fordybelse og udadvendt omsorg for medmennesket, til fokus på selvudvikling og dog til selvopofrelse; og til tankernes klæben til det transcendent og dog til opmærksomhed rettet mod det dennesides og hasidernes sociale behov.¹² Selvom Buber vel opgav det ekstatiske, så virker skellet kunstigt taget i betragtning, at Buber så sent som i 1960 understregede, hvor stor indflydelse hasidismen fortsat havde på ham (59). Jeg vil faktisk gå så vidt som til at hævde, at der ikke er en eneste tanke i *Jeg og Du*, som Winther præsenterer, som ikke har en form for forlæg i hasidismen. Naturen som samtalepartner har et forlæg i Ba'al Shem Tovs og hasidismens helt centrale opfattelse af, at Gud er til stede som guddommelige gnister overalt, i både naturen og mennesker. Samtale med medmennesket har sit forlæg i Nahmans ideal om leder-discipelforholdet, der havde til formål at indgå i dialog med den guddommelige gnist, der er i medmennesket, fremkalde den og på den måde øge det guddommeliges tilstedeværelse i verden (*Likkutey MoHaRaN* # 153). Samtale med åndelige væsenheder så som kunst, sprog, viden og handling har et forlæg i Nahmans fokus på dans og musik (*Likkutey Etsot*, "Simhah" # 12; 14). Samtale med Gud har sit forlæg i Nahmans krav til sig selv og sine disciple om *hitbodedut*, dvs. en times daglig afsondring i naturen med henblik på at samtale med Gud (*Likkutey MoHaRaN* # 52,3). Jeg er derfor ikke blevet overbevist af bogens dominerende tendens til at understrege en udpræget forskel på den hasidisk inspirerede og den dialogiske Buber.

Efter endt læsning af denne indføring i Martin Bubers liv og værk har man bestemt opnået en viden, som ikke tidligere har været tilgængelig på dansk. Den historiske baggrundsviden, der præsenteres i bogen, gør den til trods for de ovennævnte indvendinger til interessant læsning.

*Marianne Schleicher, forskningsadjunkt, ph.d.
Afdeling for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*

* * * * *

¹² Jf. bl.a. Ba'al Shem Tovs og Dov Baers syn på *katnut* og *gadlut* i Lamm 1999, 405-12.