

## ANMELDELSER

E. Meyer-Dietrich,  
*Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religions-ökologischer Sicht*,  
Acta Universitatis Upsalensis Historia Religionum 18, Uppsala 2001, 327 sider.

Meyer-Dietrichs bog kombinerer på en avanceret måde teori og metode i en dybtgående analyse af en enkelt 4000 år gammel sarkofag. Studiet tager udgangspunkt i en rimelig antagelse af, at det gamle Egyptens optagethed af døden var religiøs, samt i den nok mere tvivlsomme formodning om, at religion afspejler økologiske forhold. Under den dobbelte forudsætning af, at 1) egypternes forhold til døden var relateret til forestillinger om genfødsel og, at 2) livet i Egypten var afhængigt af Nilen og dens årlige oversvømmelse, som forandrede ørkenen til en oase, giver det imidlertid god mening at undersøge muligheden for en forbindelse mellem de to cyklusser.

Den største del af bogen er viet til en detaljeret diskussion af teksterne på sarkofagen under inddragelse af egyptologisk litteratur. Den ligefremme præsentation af materialet overholder de egyptologiske normer (med undtagelse af nogle få tvivlsomme oversættelser som fx et participium, der gengives i passiv i stedet for aktiv, s. 176). Alle tekster på sarkofagen oversættes og klassificeres som enten *sarkofag-tekster* eller *pyramide-tekster*. Det er ikke teksterne forløb eller genre, der danner kriterium for oversættelsens orden, men derimod deres placering på sarkofagen. Denne procedure er logisk nok, eftersom forfatteren forudsætter den afdødes fysiske tilstedeværelse i sarkofagen (liggende på siden med hovedet mod øst) og identificerer sarkofagen som en religiøs verden omgivet af himlens og jordens guder. Spørgsmålet om relevansen af den enkelte fortolkning vil altid stå til debat, men denne del af bogens diskussion byder ikke på nogen overraskelser.

Så snart forfatteren imidlertid forbinder sarkofagteksterne med de økologiske forhold, træder hun ud af den egyptologiske diskurs. Trylleformlernes henvisninger til oversvømmelse, vinde og Orion og Sothis (forbundet med overgangen fra ebbe til flod) udlægges som 'økologiske faktorer'. Forfatteren leder således med lys og lygte efter en økologisk kontekst for tolkningen af tekstens religiøse indhold (en tolkning der, som hos Hultkrantz, på én gang vil være dynamisk og kulturspecifik).

Der skjuler sig mange faldgruber i en sådan tilgang. Et af problemerne er, at det er svært at skelne mellem den måde, hvorpå ethvert sprogs metaforer uvægerligt afspejler det naturlige miljø, og den måde, hvorpå ethvert sprog kan anvendes til at udtrykke underliggende religiøse trosforestillinger. Når man har med et dødt sprog at gøre, kommer man let til at forveksle en udtryksmåde, der henviser til naturlige fænomener, med ubevidste udtryk for religiøse forestillinger.

Nilen er i sig selv ligesom solen en metafor for genfødsel. Egypterne betragtede verden i cykliske begreber, som relaterede sig til årets og solens gang og Nilens oversvømmelser. Det var afgørende for befolkningen, at den kunne drage ernæringsmæssig nytte af den overvældende frugtbarhed, som var resultat af disse oversvømmelser.

Egypterne var bevidste om betydningen af solen og kongen og knyttede deres konge tæt til himmelguden Horus og solguden Re. Kongen blev undertiden også, men dog sjældent, forbundet med oversvømmelsesguden Hapi. Han var i det hele taget ansvarlig for forholdene i denne verden, mens guderne var ansvarlige for kosmos. Kongen og det naturlige miljø spillede med andre ord en central rolle i egyptisk religion.

Dette kan anskues som religiøse temaer, uden at begreberne mister enhver reference. I tabel 8 (s. 231f) og den følgende 'økologisk-religiøse' analyse (s. 236-42) bruger Meyer-Dietrich imidlertid metaforer og lignelser til indførelsen af et økologisk argument. Her kan hun med en vis plausibilitet kæde personen, den religiøse verden og habitatet sammen ved at understrege betydningen af solen, årstiderne, oversvømmelsen, høsten osv. Hun sammenligner de religiøse tekster på Nekhet-sarkofagen med forskellige passager fra *Hymnen til Nilen*.

Her er det vigtigt at huske på, at mens egypterne skrev mange hymner til solen, kender man kun seks forskellige hymner til Nilen. Nilen spillede derfor ikke samme rolle i egypternes bevidsthed, som den gjorde for udlændinge, der besøgte landet (med Herodot som et tidligt eksempel). Dette er meget afgørende, når man vil udskille de centrale elementer af egypternes egne religiøse forestillinger (i modsætning til, hvad vi tillægger dem). For det andet står henvisningen til oversvømmelse rent faktisk i modsætning til de eksempler fra sarkofag- og pyramide-teksterne, Meyer-Dietrich citerer. Hvad mere er, disse eksempler inviterer til en helt anden fortolkning end den, Meyer-Dietrich giver. Nærværende anmelder kunne fx i de samme tekster med samme ret understrege begreberne *akhet* (horisont) og *akh* (ånd) for derved at knytte dem til en kosmisk grænseflade, der tillader den afdøde at overkomme tidens og rummets barriere, udtrykt gennem metaforer, der omskriver betydningen af oversvømmelsens og solens cykliske kraft. Dette er efter min mening, hvad teksten vil sige, uanset det sprog, der tages i anvendelse.

Under 'økologiske faktorer' er Meyer-Dietrich ikke alene inde på specifikt egyptiske faktorer, men desuden almene fænomener som solopgang, tørke og høst. Dette fører i sidste ende til den konklusion, at "Die *Person* kann sich mit Hilfe des Wassers in der Liminalität zurechtfinden" (s. 233).

Der kan ikke være nogen tvivl om, at egypterne var meget bevidste om Nilens betydning, men menneskelige samfund bliver slet ikke til med mindre, der er vand. Man vil finde henvisninger til det oprindelige hav i den sumeriske litteratur og til kilder i før-muslimsk arabisk poesi, ligesom hindu-nymfer og -guder holder til ved floderne. Det er klart, at en ferskvandssø, en kilde eller oversvømmelse, er metaforer for livet selv, og at vand spiller den samme rolle i et hvilket som helst menneskeligt sprogs vokabular. Af samme grund er det uklart, om Meyer-Dietrich analyserer brugen af en kulturspecifik metafor for et universelt menneskeligt behov eller et kulturspecifikt religiøst fænomen.

I et enkelt tilfælde (s. 163) identificerer forfatteren utvetydigt vandene som tilhørende Nun, de oprindelige vande. Eftersom intet levende væsen nogensinde har erfaret det oprindelige hav i den før-cambriske suppe, optræder det både hos sumerer og egyptere som en metafor, ikke som en del af deres naturlige omgivelser. Også solen er en metafor, om end den samtidig 'findes' i verden. Menneskets bevidsthed om afhængigheden af lys og vand kan udtrykkes i sublimе vendinger, men denne afhængighed er også et banalt faktum.

Forfatteren hævder, at sarkofagen har tilhørt en kvinde i det tidlige, elvte dynasti (2050-1991). Den kendsgerning, at sarkofagen blev fundet tom kan muligvis have

betydning. At en kvinde omtales i teksterne er uomtvisteligt. Dateringen er mere problematisk. Willems (*Chests of Life*, Leiden 1988, 96f) daterer sarkofagen M5C til det tolvte dynasti (1991-1793) snarere end til det elvte. Man kan hævde, at dette er en mindre detalje, men det er historisk set vigtigt, eftersom perioderne med vandmangel og 'low Niles' i den Første Mellemtid (2100-2000) og det elvte dynasti står i modsætning til Egyptens begyndende velstandsperiode i det tolvte dynasti. Der kan ikke herske nogen diskussion om, at de sekulære tekster fra den tidligere periode bevarede erindringer om en vis kaos-tilstand. Hvis kisten dateres til det elvte dynasti, kunne den stadig indeholde spor af denne tidlige periode. Dateres den senere, vil disse spor være kodificerede.

Et økologisk argument kunne basere sig på tilstedeværelsen af kodificerede erindringer om sådanne begivenheder, udtrykt i en klart genkendelig og utvetydig form. Men faktisk synes de sarkofagtekster, som citeres, ikke at bevare nogen speciel erindring om Nil-relaterede tørkeperioder, hvorfor inddragelsen af Nilen og årstiderne må betragtes som cyklisk snarere end historisk betinget. Om dette skal anskues lingvistisk og metaforisk eller økologisk og religiøst står til diskussion, men Nilens betydning for egypternes velfærd er under alle omstændigheder indlysende.

Til slut forfægter forfatteren to grundopfattelser; for det første plæderer hun for flere *case*-studier af individuelle tilfælde, for det andet advarer hun mod at lægge for stor vægt på konge-aspektet. Selvom *case*-studier er vigtige, har de en tendens til at gøre forskerne blinde for i hvor høj grad, detaljerne fortolkes i overensstemmelse med deres egen opfattelse. Netop fordi et *case*-studium i høj grad hviler på udlægningen af de enkelte detaljer, er der ikke andet end detaljerne selv til at påvirke fortolkningen, og det giver den et vist spillerum. Hvis Meyer-Dietrich også havde konsulteret trylleformlerne fra *Bogen om de to veje*, *Dødebogen* og *Amduat*, ville hun have bemærket, at egyptiske tekster ofte henviser til søer, flammer, ørkener, ofringer og almindelige 'floder' (i modsætning til Nilen og oversvømmelsen af dens bredder). Ingen af disse henvisninger er specielt egyptiske, og der er intet til hinder for at forstå henvisningen til himlen, stjernerne og solens cyklus i samme kontekst. Dette kunne have bremset hende i at søge specifikt egyptiske naturforhold i teksterne. Det er kun den maksimale udnyttelse af den fortolkningsmæssige frihed i et *case*-studium, der tillader hende at drage de vidtrækkende konklusioner, hun gør.

Selvom nærværende anmelder ikke deler Meyer-Dietrichs begejstring for *case*-studier, må det understreges, at fraværet af kongen i sarkofag-teksterne på denne sarkofag er så påfaldende, at forfatterens pointe fortjener opmærksomhed, men måske på en måde, der ligger langt fra hendes egne intentioner. Den ikke-egyptologiske læser vil ikke nødvendigvis være sig den ironiske kendsgerning bevidst, at kongen spiller en vigtig rolle i *Hymnen til Nilen*, som Meyer-Dietrich citerer til støtte for sin økologiske fortolkning af den 'kongeløse' sarkofag.

Der er imidlertid et andet og vigtigere argument mod hendes tese. I slutningen af den Første Mellemtid blev kongedømmet genindført (om end i en reduceret udgave), hvilket førte til en bevidsthed om den individuelle og uafhængige konge. Selv i løbet af det Nye Rige (1520-1070) har vi store vanskeligheder med at datere gravene, fordi de ikke fortæller os, hvilken konge de tilhørte. Det er kun i diskussionen af sådanne aspekter, at ikke-egyptologer kan gøre sig forestillinger om, i hvilket omfang den egyptiske elite identificerede sig selv med staten og visse sider af dens religion, men ikke nødvendigvis med kongedømmet eller nogen enkelt konge. Nærværende anmelder er tilbøjelig til at

mene, at den historiske kontekst burde spille en langt større rolle i forståelsen af de gamle egyptere og deres religion.

Ved at understrege vandets og i særdeleshed Nilens betydning har forfatteren skudt et specifikt egyptisk naturaspekt i forgrunden af sin undersøgelse på en måde, der er kontroversiel i forhold til forståelsen af det essentielle i egyptisk religion. Dermed har Meyer-Dietrich samtidig betrådt en vej, der formindsker solgudens betydning i egyptisk religion. Den kendsgerning, at solen er en fundamental del af det naturlige miljø for næsten alle mennesker, skal ses i forhold til, at nogle religioner understreger dens betydning mere end andre. Faktisk hører egyptisk religion til blandt de religioner, som lægger allermost vægt på solen, hvilket bør tages med i betragtning, når man foretager en miljø-mæssig indfaldsvinkel til egyptisk religion. At dette faktisk har været gjort, bestyrker min formodning om, at et *case-studium* ikke er egnet til at løse problemerne, hvorimod et bredere komparativt studium synes mere lovende.

Ironisk nok ville det være oplagt at gøre *case-studiet* af lige præcis denne kiste til genstand for en ganske anden analyse, inden for et specifikt egyptisk begrebsapparat, hvilket ville være til stor hjælp for såvel egyptologien som religionshistorien. Meirnekropolen er på samme måde som Nekhet-sarkofagen fyldt med hentydninger til gudinden Hathor, selvom hun kun sjældent nævnes direkte. Fortolkningen af egyptisk religion er mere end noget andet påvirket af *Dødebogen*, der afspejler en Heliopolitansk tradition, mens mange af de andre tekster bygger på alternative traditioner. En af disse oversete traditioner (*malgré* Bleeker) er knyttet til Hathor, og netop Nekhet-sarkofagen bærer tekster (s. 180 og 212), som fortæller om, hvorledes Hathor fører den afdøde (kaldet 'Nekhet-Hathor, hvilket ordret betyder 'Hathor den magtfulde') op i himlen. Man kunne således foretage en egyptologisk tilgang til teksten, og udforske den symbolisme, der knytter sig til Hathor, og måske ad den vej opnå resultater, der er meget forskellige fra dem, Meyer-Dietrich når frem til.

For egypterne fortsatte den menneskelige eksistens efter døden ikke blot i mumien, men også i skyggen, i sjælekraften *ba*, i karakteren *ka*, den forvandlede ånd *akh*, og endelig, i relation til dommen over den døde som 'fordømt' eller 'retfærdiggjort'. Meyer-Dietrich afviger en smule fra den sædvanlige opfattelse, idet hun understreger *ba* som form snarere end kraft (svarende til fysikkens begreb om energi i modsætning til masse). Hun identificerer *akh* som personen (s. 161), og tager således afstand fra den almindelige opfattelse af den forvandlede *akh* som 'dynamisk' og 'mobil' (s. 98, n. 290) uden fast identitet. Hun anvender udtrykket '*ka*-kræfter', hvor *ka* typisk tildeles en mere statisk funktion. Dette er detaljer, men for så vidt som hun benytter sig af den økologiske tilgang og anskuer den afdøde som et individ (uden at understrege de egyptiske begreber endsige den accepterede betydning af disse begreber), spørger man sig selv, om hun har viet det egenartede egyptiske tilstrækkelig opmærksomhed. Det forekommer mig, at hun underkaster teksterne en tilsyneladende klinisk, a-kulturel tilgang, som rent faktisk, mere end noget andet, er vestlig.

Læsere af Meyer-Dietrichs bog vil være indforstået med, at der altid vil være usikkerhed om oversættelsen af egyptiske tekster og i særdeleshed sarkofag-teksterne, som både er svære og delvist ødelagte. Forfatteren er tydeligvis hjemme i såvel den sammenlignende religionsvidenskab som egyptologi og har gjort et tappert forsøg på at anvende konsistente og kohærente teoretiske modeller på teksterne. Hvor andre anmeldere eventuelt måtte erklære sig mere indforstået med hendes tilgang end undertegnede,

må alle imidlertid beundre originaliteten, forskningsindsatsen og kvaliteten i hendes arbejde.

*David Warburton, forskningsassistent  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Johann Gottfried Herder,  
*Endnu en historiefilosofi til menneskehedens dannelse,*  
Oversat, udgivet og med forord samt noter af Adam Paulsen,  
Det lille Forlag, København 2002,  
144 sider, 190 kr.

Det er ikke hverdagskost i den danske bogverden at få en oversættelse af et af Johann Gottfried Herders skrifter. Det flittigt arbejdende 'lille forlag' har nu udsendt klassikeren *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* fra 1774.

Den fortjener et par ord med på vejen. Herder (1744-1803) skrev sit skrift, medens han var bosiddende i det lille fyrstendømme Schaumburg-Lippe. Det vakte betydelig opsigt, både i kraft af indhold og stil. Herder kritiserer her, delvis i forlængelse af Rousseau, nogle af oplysningstidens tendenser og forsøger at underkaste hele projektet en grundlæggende revision – hvilket netop ikke betyder distancering. Herved fører han oplysningstiden over i en ny – og for så vidt sidste – fase. Han blev en del af den tyske klassicisme, den såkaldte Weimarer-klassik, forbundet med navne som Goethe og Schiller. Dog skal netop udtrykket klassik ikke skjule, at der er tale om en spændingsfyldt modsætning til og delvis indoptagen af såvel oplysningstænkning som romantik.

Det særlige for *Endnu en historiefilosofi* er, at den både i tysk litteratur og Herders egen produktion hører til en begrænset periode som kaldes Sturm-und-Drang. Ud over at placere sig i forlængelse af den fornyelse, som indfinder sig i tysk litteratur med Klopstock, Lessing og Wieland, betyder det helt elementært, at skriftet er vanskeligt at læse, stedvis uigennemskueligt. Dette er dog i sig selv udtryk for oplysningskritik, idet Herder i tilknytning til Laurence Sternes *Tristram Shandy* (med hvilken han deler motto) ville hente det ind i tænkningen, som ud fra de klassicistiske idealer vanskeligt eller slet ikke kunne rummes.

Herder selv var hele sit liv prædikant og i kirkens tjeneste. Men det er ikke derfor omtalte skrift skal have en kommentar med. Det skal det fordi Herder heri for alvor intonerer tre temaer, som siden har været vanskelig at komme bort fra – om vores selvforståelse skal have en chance.

For det første tager han begrebet historiefilosofi op, vendt mod Voltaire (1694-1776) og Isaak Iselin (1728-82). Deres problem var, mente Herder, at de ud fra deres rationalistiske historietolkning fik vanskeligt ved overhovedet at forstå historien. De enkelte aktører, mennesker og samfund (folk) i fortiden, kunne ikke begribes i deres egen ret, men altid kun som forstadium til nutiden. Dette forsøgte han at overvinde ved at hævde en analogi mellem individet og historien, således at vores kulturs historie kunne fortælles som en opdragelseshistorie. Pointen heri var at som et barn er et barn i sin egen ret, sådan har også fortidens kulturer, skønt pegende ud over dem selv, deres selvberettigelse, som en kugle sit midtpunkt i sig selv.

For det andet tager han dannelsesstanken ind, jf. titlen, dels ved at begribe selve historien som en slags dannelsesproces, dels fordi det enkelte individs forhold til historien kræver en overvindelse af det falske skel mellem objektiv historie ('det derude') og subjektiv viden. Ved at hævde dannelse som formålsrettet, mod humanitet og rimelighed (balance, billighed), og bundet til en tilegnelse, forståelse, af de drivende kræfter, kunne Herder gøre historien til en slags vektor for dannelsen; og omvendt hævde dannelsen som intimt forbundet med en fornyende tolkning af historiens formdannende kræfter.

For det tredje ændrer Herder for alvor synet på folket og gør det i mange henseender til historiens subjekt, dog kun som implicit subjekt for magtudøvelse. Tidligere var folket associeret som almue eller pøbel, evt. som folkeslag (dengang kaldet 'nationer'), men almindeligvis uden selvstændig betydning og ikke positivt forstået, da begrebet først og fremmest stod i modsætning til adelen. (Dette er ikke et forstadium til relativismen, som nogle i dag tolker det. Det holdes sammen af en overordnet idé om humanitet).

Dertil kommer et fjerde tema: Herder ville fastholde en forsynstanke. Den klassiske forsynstanke var både degenereret og ikke mindst af Hume underlagt en ødelæggende kritik. Herder ville fastholde en forsynstanke ("Gang Gottes über die Nationen!"), men den kunne ikke længere forstås som Guds åbenbare visen vej (den klassiske frelses-historie er allerede stiltiende ikke længere holdbar), men måtte vise sig igennem vores tolkning af meningen, en mening/plan som netop ikke kunne være åbenlyst tilgængelig. Derfor kommer religion ind som menneskets omgang med samt forståelse og tolkning af forsynet. Alt sammen inciterende tænkt, men just ikke lysende klart udfoldet (jeg henviser til nyskrivningen i *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* fra 1784-91).

Adam Paulsen har oversat solidt fra et vanskeligt tysk, og hans filologiske kundskaber har givet et godt dansk. Dog ikke uden problemer, fx når han oversætter "Säkular" med "sekulær" (s. 54), men i sammenhængen har det latinsk betydning og betyder ikke "verdslig", men nærmest "tidsbetinget". Også Vergil-citatet s. 49 er upræcist oversat. Det afsluttende citat fra 1. Kor 13,12-13 er gengivet på dansk uden i noten at anføre, at det hos Herder var på uoversat græsk. Dertil kommer, at Paulsen har trukket stærkt på Jürgen Brummacks noter i udgaven fra Deutsche Klassiker Verlag. Det skal han bestemt ikke skamme sig over, der er mange måneders, ja års, studier bag. Men burde han ikke have krediteret Brummack?

Hvor oversættelse og noter med ovennævnte forbehold er anbefalelsesværdigt, gælder det samme næppe forordet, s. 7-25. Det er dels upræcist, dels mangelfuldt. Grev Wilhelm von Lippe (evt. Lippe-Schaumburg) kaldes Schaumburg-Lippe (s. 7 og 10); s. 11 nævnes, at Herder i Weimar bliver hofprædikant og konsistorialråd, men ikke at han var "Generalsuperintendent". De berømte Leibniz'ske monader hævdes at kunne holdes sammen, "fordi de hver for sig er et levende spejl af Gud, urmonaden" (s. 15), hvilket mangler en væsentlig distinktion monaderne imellem, jf. Monadologien § 83. Dog er det godt, at Paulsen fastholder at der er inspiration fra Leibniz. Desuden sjove udsagn/for-domme, fx "Skønt teolog af uddannelse bredte han sig ud over et umådeligt stort antal områder" (s. 8) – altså kan netop en teolog forventes indskrænket?

Mit egentlige problem med forordet er dog ikke disse detaljer, men helheden. Sturm-und-Drang-stilen miskendes, kaldes s. 11 for "bravader", og stilen hævdes oven i købet at skyldes en teori ("teoretisk ballast"), som bl.a. denne bog af Herder skulle være

“programskrift” til (s. 10). Det betyder, at skriftet mislæses som “decideret oplysningsfjendtlig” (s. 11). Ganske vist giver Adam Paulsen en fornuftig skildring af et af grundproblemerne i historiefilosofien, men det afgørende omtales ikke, nemlig dannelsesaspektet. Et begreb som endda fremgår af titlen.

Skønt oversættelsen må hilses velkommen, er der grund til at karakterisere forordet som en halvfærdig vejledning.

*Johannes Adamsen, forskningsadjunkt, ph.d.  
Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Morten Thomsen Højsgaard, ed.,  
*Den digitale kirke. Syv artikler om internet og kristendom,*  
Forlaget Anis, København 2003,  
172 sider, 225 kr.

På forsiden er der en ledning og et computerstik. Man må forestille sig, at bogen vil være et redskab til at forstå, hvad der sker, når stikket bliver sat i dåsen, og man bliver tilsluttet det allesteds nærværende internet og cyberspace. Her drejer det sig om, hvad der vil ske med religion og kristendom. Endnu er det begrænset, hvad der har været af forskning om disse emner. Det siger sig selv, at det må være et forskningsfelt i eksplosiv udvikling. Denne artikelsamling vil gerne være en appetitvækker og således opmuntre folk til at kaste sig over dette nye område. Bogen er redigeret af Morten Thomsen Højsgaard. Som ph.d.-stipendiat ved Københavns Universitet, hvor han arbejder med virtuelle religionsmøder inden for et religions- og kulturmødeprojekt, er han meget kvalificeret til at spille denne rolle som inspirator.

Udgangspunktet er, som Højsgaard siger i sin introduktion, at vi lever i en digital brydningstid. Traditionelle opfattelser af religiøse og kirkelige anliggender såvel som synet på samfundet selv samt nationale og politiske institutioner er i opbrud og til forhandling. Religionsmøder og kultursammenstød bliver i takt med den globale udvikling mere og mere almindelige. Monokultur bliver til multikultur. Hvordan skal kirken forholde sig til det?

Det handler således om mere end bare en redegørelse for kirkelig brug af internettet. Bogens bidrag spænder vidt lige fra brede samfundsanalytiske beskrivelser til forsøg på mere præcist at redegøre for den faktiske udbredelse og brug af internettet i kirkelige kredse. De bidrag, der fanger mig mest, er dem der på mere overordnet vis forsøger at give en karakteristik af vores digitaliserede nu- og fremtid. Det drejer sig således om Hans Hauges meget veloplagede essay om kirken som <http://www.vatican.va>, der vrimler med skarpsindige iagttagelser. Han konkluderer, at det ikke er religion, kirke og kristendom, der som overleverede traditionelle former står over for moderne eller postmoderne medier, som man skal prøve at finde sin plads i forhold til. Det er medierne selv, der er religiøse. Hvad det derfor drejer sig om er at finde ud af, hvilken form for kristendom, der passer til nettet, eller hvordan nettet vil forandre kristendommen.

Den analyse bygger både Jan Lindhardt og Lars Qvortrup videre på. Jan Lindhardt analyserer, hvad der sker, når vi bevæger os fra en skriftlighedskultur til en mundtlighedskultur. Budskabet bliver personbåret, og vidnesbyrdet bliver afgørende. Vi glider

ind i en analfabetisk kultur, men Jan Lindhardt er på trods heraf optimistisk, for “kirken har mere end tusind års erfaring i at omgås analfabeter. Dette er en erfaring, som kan vise sig at blive guld værd”! Lindhardt kommer også med mange interessante bud på, hvordan den nye kommunikationssituation vil forandre kirke og teologi. Faren er, mener institutionens repræsentant, at vi får en kirke på *stand by*. Institutionen består, men er inaktiv, og dem der bliver, får deres livsindhold alle andre steder fra. Kristendommen er sat på *stand by*.

Lars Qvortrup gennemgår meget instruktivt hovedtankerne bag sit begreb om det hyperkomplekse samfund og redegør for de aktuelle samfundsvidenskabelige teorier med hovedvægt på Luhmann og hans tale om, at religionen er til for “at forstå, at man ikke forstår det man ikke forstår”. I tilgift viser han sig at være en habil teolog, når han kommer med antydninger af, hvordan kirken kan sætte sit “paradokssemantiske lager” af sprog, tekster og ritualer i spil. Idet han lader sig inspirere af Kierkegaards tale om paradokset, ser han en fremtidig rolle for religionen som den meningsoperator, der kan hjælpe os til at forstå, at vi ikke forstår, hvad vi ikke forstår.

To afhandlinger, af Per Buchholdt Andreasen og Kaj Bollmann, beskæftiger sig lidt mere praktisk med, hvad det kan betyde for den aktuelle kirke. Bollmann interesserer sig, naturligt nok når man kommer fra Kirkefondet, for menighed og sogn, for det kirkelige medicarbejde og brugen af internettet som ledelsesværktøj. Buchholdt Andreasen har analyseret trafikken på en mailingliste for præster, Pastorlisten, der ligefrem for nogen har betydet en “revolution i præstelivet”. Han strejfer det spørgsmål, som egentlig har givet bogen titel: Den digitale kirke, idet han spørger: Kan de hellige forsamles i cyberspace? Hans konklusion er, at det kun i begrænset omfang er muligt. Hans analyser dokumenterer, at man kan have et meningsfuldt digitalt fællesskab. Der er også nogle muligheder i relation til sjælesorg og diakoni; men han er – med rette – tøvende når han kommer til spørgsmålet om sakramenterne og deres forvaltning.

De to sidste afhandlinger er af mere strikte religionssociologisk karakter. Anja Boe Espersen analyserer nogle strukturer i kristnes brug af internettet. Hun konkluderer – måske ikke så overraskende – at også kristne får det ud af internettet, som man lægger ind i det. Man opsøger og udlever det gammelkendte i et nyt medie; internettet er et supplement til brugernes allerede eksisterende religiøse interesser.

Bogens redaktør Morten Thomsen Højsgaard har analyseret forskellige former for religionsmøder på nettet. Han udvikler en ganske nyttig typologi: Topmøder, sammensætning, identitetsforhandling og sammentræf, der først og fremmest er med til at betone, at religionsmøder – også på nettet – er så mange slags.

Alle bogens afhandlinger er yderst læseværdige og bidrager hver på deres måde til at belyse aspekter af forholdet mellem kirke, kristendom og nettets nye kommunikationsformer. I udgangspunktet og også i mange udtrykkelige formuleringer fremmanes en situation, hvor alt synes at være helt nyt og forandret. Idet kommunikationen ændrer sig, ændres også strukturer, bevidsthed og følelser. Men læser man nøjere, så viser det sig, at forandringerne måske ikke er så dramatiske endda. Selvfølgelig er der oprettet en ny fortolkningshorisont, som kirke og kristendom, hvis den vil overleve og være relevant, hellere må forholde sig til. Men det er jo med det samme gamle budskab – hvis det da er kirke og kristendom talen er om.

Udviklingen fra monokultur til multikultur nævnes i indledningen som den overordnede ramme, disse spørgsmål behandles indenfor. Den udvikling ser i øjeblikket ud til at være irreversibel. Hvad denne bog kun i begrænset omfang afspejler er, at den



multikulturelle situation også fører til multireligiøsitet. At analysere dette i relation til kirke og kristendom ville indebære at trække på indsigter fra discipliner som missions-teologi og religionsteologi. Indsigter fra disse discipliner kunne have befrugtet den mere religionsvidenskabelige betragtningsmåde, der præger en række af afhandlingerne og bogens redaktionelle tilrettelægning.

Men så skulle man have sat stikket i og ganske anderledes have givet sig i lag med den levede religion.

*Viggo Mortensen, professor, dr.theol.  
Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Lena Löwendahl,  
*Med kroppen som instrument. En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus,*  
Lund Studies in History of Religions vol 15, Lund 2002, 336 sider.

Mikael Rothstein, ed.,  
*New Age Religion and Globalization,*  
Renner Studies on New Religions vol 5,  
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2001,  
178 sider, 198 kr.

*Med kroppen som instrument* er en svensk doktorafhandling. Bogens otte første kapitler benyttes til at indkredse afhandlingens problemstilling gennem definitioner og diskussioner af begreberne new age (kap. 2, 3, 4 & 5), sundhed og kropslighed (kap. 4, 6 & 7) samt køn (kap. 5 & 8). Kapitel 8 afsluttes med formuleringen af tre hypoteser, nemlig at interessen for sundhed inden for new age for det første kan ses som en reaktion mod den etablerede medicin, for det andet giver kvinderne mulighed for en identitet på egne vilkår, og for det tredje giver mændene mulighed for at undslippe en hegemonisk manderolle (s. 122-3). I kapitel 9 præsenteres det empiriske materiale, som består af 28 kvalitative interviews med personer, som har "ett tämligen omfattande engagemang inom new age" (s. 129). I kapitel 10 præsenteres interviewpersonerne og generelle træk fremdrages. Det er vel ikke overraskende, at flertallet forholder sig kritisk til institutionaliseret religion (s. 152), mens det er værd at lægge mærke til, at personernes trosforestillinger er meget ensartede på trods af den vægt, der lægges på det personlige valg (s. 187). I kapitel 11 kommer informanternes syn på sundhed og kropslighed, som er afhandlingens hovedinteresse, omsider i fokus. Löwendahl konkluderer, at hendes informanter generelt opfatter kroppen som noget, der skal kontrolleres og forandres – ikke af æstetiske årsager, men som et aspekt i en mere overordnet forandringsproces. I kapitel 12 suppleres dette med et kønsperspektiv, idet de mandlige informanter synes at lægge mindre vægt på kropsligheden i sammenligning med kvinderne. I kapitel 13 forholdes det empiriske materiale mere eksplicit til det teoretiske udgangspunkt og til de tre hypoteser, som blev formuleret i kapitel 8. Löwendahl konkluderer, at det er muligt at se new age som en reaktion mod den traditionelle lægevidenskab, men at det med hensyn til de to hypoteser angående køn er lidt mere tvetydigt. På den ene side findes

der dækning for, at kvinderne gennem new age opnår 'subjektsstatus', men på den anden side synes de ikke umiddelbart at tage afstand fra det mandsdefinerede kvindesyn. For mændene gælder det på lignende vis, at de benytter new age til at etablere en alternativ kønsrolle samtidig med, at de bibeholder traditionelle synspunkter angående køn. Löwendahl forklarer dette med, at man vil søge efter traditionelle værdier, når kønsrollerne er i opbrud, men efterlyser samtidig flere undersøgelser af forholdet mellem køn og new age.

*New Age Religion and Globalization* indeholder ni bidrag, som oprindeligt blev fremlagt på en konference i november 1999 og nu publiceres i omarbejdet stand. Wouter Hanegraaff er et af de store navne inden for new age-forskningen. Hans bidrag diskuterer mulighederne for, at new age kan globaliseres dvs. komme til stå som en helhedsvision for hele verdenen. I dag synes new age primært at være et vestligt fænomen, men Hanegraaff foreslår en forskningsstrategi, der skal kortlægge spredningen af new age ideer i den tredje verden. Liselotte Frisk forsøger i sit bidrag at få afklaret, om spredningen af new age kan sige at være udtryk for globalisering, eller om der i virkeligheden er tale om en vestliggørelse. Med argumenter fra Beyer konkluderer Frisk, at globalisering er mere end spredningen af en vestlig kultur, idet alle kulturer inklusive den vestlige forandres i processen. For øjeblikket er elementer fra den vestlige verden i front, men det kan udmærket forandre sig. Olav Hammer er inde på noget af det samme i sit bidrag, idet han fremhæver, at selvom new age tankegangen synes at være sammensat af elementer løsrevet fra deres oprindelige kulturelle kontekst, så genindsættes de i en vestlig esoterisk sammenhæng, hvor de passes ind i en allerede eksisterende fortolkningsramme. Massimo Introvigne stiller i sit bidrag spørgsmålet, hvad der kommer efter new age og konkluderer, at denne 'next age' synes at indbefatte en individualisering af new age visionen. Introvigne fremhæver, at diskussionen om 'next age' viser, at new age på samme tid er global, idet transformationen har fundet sted i new age miljøer over hele verdenen, og lokal, idet den har taget forskellig form de forskellige steder. Reiki er hovedemnet i kapitel skrevet af J. Gordon Melton. Melton betragter Reiki som et eksempel på dels spredningen af religiøse ideer i en globaliseret verden, dels dannelsen af et selvbevidst fællesskab af troende med en global bevidsthed. Ifølge Lisbeth Mikaelsson kan man iagttage konstruktionen af et symbolsystem, som forvandler penge til noget spirituelt. Det fortolker hun som globalisering i betydningen udbredelse af et globalt forbrugssamfund. Ingvild Sælid Gilhus' tilgang til globalisering er, at globalisering medfører et behov for faste orienteringspunkter. Hun fremhæver derefter den gnostiske myte og gudinde-myten som forskellige måder at danne identitet på i brydningen mellem det globale og det personlige. Mikael Rothstein betragter globalisering i lyset af spredningen af UFO-forestillinger. Med støtte fra kognitionsforskningen konkluderer han, at UFO-myten formodentlig kan spredes yderligere, fordi den let kan indpasses i eksisterende religiøse forestillinger. Karen Lisa Goldschmidt Salamon er interesseret i det aspekt af globalisering, hun kalder globalism dvs. en ideologiske position, der fremhæver og støtter ideen om det globale. Salamons argument er, at globalism bag en overflade af umiddelbar tilpasning til det uundgåelige i virkeligheden er en del af en tendens til at omdefinere arbejde og økonomi til noget åndeligt.

'Afhandlingen' og 'samlingen af konferencebidrag' er velkendte videnskabelige genrer, og de to ovenstående værker er netop en afhandling og en samling af artikler med de fordele og begrænsninger, der er forbundet med det. *Med kroppen som instrument* er et typisk eksempel på afhandlingsgenren med en grundig begrebsopbygning,

teorifremstilling og opskrivningen af pointerne på hypoteseform. Man følger forfatterens overvejelser tæt og overbevises af deres stringens og forfatterens omhyggelighed. Men denne form kræver også stor tålmodighed af læseren. Det er således meget sigende, at bogens første otte kapitler er (i øvrigt udmærkede) fremstillinger af kendt teori. På den baggrund kan man måske blive lidt skuffet over, at der ikke er lidt mere 'krudt' i afhandlingens hypoteser. Man kan ikke for alvor blive overrasket over, at new age stiller sig i opposition til den traditionelle lægeverden – det siger de involverede selv. Ligeledes synes muligheden for at bryde ud af traditionelle kønsroller også at ligge inden for new age folkets egen fortolkningshorisont. På den anden side kan det være vanskeligt at bryde fri af de undersøgte egne fortolkninger, når man som Löwendahl udelukkende bygger på interviews. Men igen så er det jo en del af genren, at man kun har begrænset tid og plads.

*New Age and Globalization* har helt andre styrker og svagheder. Her præsenterer en perlerække af fremtrædende forskere deres bud på forholdet mellem new age og globalisering, og der er mange interessante og tankevækkende bemærkninger. Problemet ligger i sammenhængen mellem de forskellige bidrag. Bortset fra et kort introduktionskapitel af Mikael Rothstein indeholder bogen ikke et sammenfattende kapitel. Det kunne ellers være ønskværdigt, for som læser efterlades man med en tvivl om, hvad vi kan konkludere om new age og globalisering. Helt fundamentalt er jeg slet ikke overbevist om, at de forskellige forfattere overhovedet mener det samme med betegnelsen globalisering. De kritiske bemærkninger til trods rejser begge bøger interessante problemstillinger og er læseværdige, hvis man vil vide mere om new age.

*Lene Kühle, ph.d.-stipendiat*  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

Anton Geels & Owe Wikström,  
*Introduktion til religionspsykologi. Det religiøse menneske,*  
med bidrag af Jan Hermanson, Petra Junus og Ulf Sjödin,  
Gads Forlag, København 2001,  
475 sider, 299 kr.

Med oversættelsen af de to svenske professorers *Den religiösa människan* fra 1999 har vi fået en bred og kompetent religionspsykologisk grundbog på dansk, hvilket vi hidtil har manglet. Der er grund til at byde den velkommen!

Dog, oversat eller ej, bogen *er* svensk. Svensk religionspsykologi fylder meget i bogen. Omtalen af danske undersøgelser begrænser sig omvendt til få linjer og navne her og der. Det sidste beviser ganske vist ikke forfatterens nærsynethed; religionspsykologisk forskning *er* lavt prioriteret i Danmark.

Geels og Wikströms bog skal nok blive brugt også i Danmark. Målgruppen er religionspsykologisk interesseret, såvel i en religionsvidenskabelig som i en mere praktisk sjælesørgerisk og klinisk kontekst; og bl.a. formedelst sine casestories er bogen så bredt og pædagogisk anlagt, at den ikke begrænser sit sigte til en kreds af fagfolk. Samtlige kapitler er organiserede med sammenfatning og litteraturliste, og typografien er tilgængelig. Den er lettere at danse med end David M. Wulffs store videnskakkumu-

lerende standardværk *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views* (1991). Wulff har i et årti været uden virkelig konkurrence i Danmark. Geels og Wikström genfremstiller en god del af det stof, som Wulff har præsenteret, og de giver da også Wulff al mulig anerkendelse, men, som Wikström skriver: "Wulff tegner sig ikke for en egen teoretisk linie". Hvad Geels og Wikströms egen teoretiske linje er, vil fremgå nedenfor.

Wikström introducerer stramt og klart fra bunden med definitioner af såvel religion som religionspsykologi. Religionspsykologiens opgave er at studere "religion som oplevelse og adfærd igennem historien og i nutiden". Sådan! Herved antydes et spænd mellem indre og ydre tilgange og mellem hermeneutik og behaviorisme. Man kan grunde over, om så enkel en definition virkelig er dækkende.

Wikström siger fra over for mulige beskyldninger for reduktionisme med det argument, at spørgsmålet om et fænomens opståen ikke skal blandes sammen med spørgsmålet om dets gyldighed. Han skelner mellem metodisk reduktionisme og ontologisk reduktionisme. At være ontologisk reduktionist bestemmes som det at lade teorien blive en total anskuelse. Religionspsykologien er derimod typisk "metodisk reduktionistisk" ved i sin undersøgelse af religionens psykologiske forudsætninger m.v. at tilstræbe at bruge "ikke-metafysisk imprægnerede termer". Bogens teoretiske Del 1 beskriver således hovedsagelig "religionen som en 'afhængig variabel'", idet man her søger at forstå den religiøse erfaring "som udslag af underliggende psykologiske eller sociale kræfters spil". Der medtages dog i bogens sidste del – med de fornødne distance-markører – et vist mål af "religiøs psykologi" i skikkelse af de store traditioners religiøse psykologier, den nye åndelighed og fx C.G. Jungs psykologi, altså religionspsykologier, der "hævder, at religionen er noget helt særegent som ikke lader sig forstå ud fra noget andet".

Bogen beviser sin nutidighed ved at udtrykke bevidsthed om forskningens karakter af konstruktion. I en helgarderende besværgelse sættes som fortegn det socialkonstruktivistiske paradigme, som i dag dominerer humaniora: Psykologiske modeller kaldes "sociale kontrakter" eller "socialt betingede metaforer". Analysens instrumenter "afspejler ikke, men skaber snarere 'virkeligheder'". Samtidig bevidner forfatterne en ydmyghed hvad angår modellens rækkevidde i det hele taget udfra den erkendelse, "at der ikke findes nogen psykologisk model, der yder den religiøse erfaring fuld retfærdighed".

Denne relativisering af modellerne hindrer ikke, at bogens ambition er den videst mulige integration af de religionspsykologiske hovedteorier. Det gøres til en pointe, at det sammensatte fænomen religion ikke bør undersøges ud fra en enkelt psykologisk teori.

I pagt med den socialkonstruktivistiske optakt er det socialpsykologiske foranstillet med kapitel (1) "Religion og social virkelighed". Her møder vi en række teoretiske perspektiver, ikke mindst Berger og Luckmanns videnssociologiske klassiker, som vi udførligt får præsenteret. Dette i øvrigt noget ujævne kapitel er skrevet af Geels ligesom det følgende kapitel (2) "Mennesket som tolkende og helhedssøgende væsen". Her finder vi den kognitionsteoretiske side af religionspsykologien. Det drejer sig om attributionsteori som tager udgangspunkt i det fortolkende individs behov for mening, kontrol og selvagtelse, hvor religionen kan aktiveres af forskellige situationelle og dispositionelle faktorer.

Teori om den religiøse erfarings mulighedsbetingelse er dog i Sverige først og fremmest ensbetydende med Hjalmar Sundén. Sundéns perceptions- og rolletagnings-

teori betoner indøvelsen i en levende religiøs tradition som *conditio sine qua non* for den religiøse oplevelse. Uden religiøs tradition vil den religiøse sans visne hen som et organ, der ikke bliver brugt. En dansk læser med appetit på nyere referencer ville vel nok forvente meget andet end Sundén i et kapitel om religionens kognitive aspekt (jf. at fx Bodil Klausens kompetente arbejde *Religion og kognition* end ikke nævner Sundén). Men Sundén fortjener stadigvæk et grundigt bekendtskab, og Geels fremstilling heraf kan være et udmærket første indtryk. Dertil kommer Geels egne afbalancerende kommentarer til Sundén, hvor han påpeger, at det socialpsykologiske er underbelyst hos Sundén. "Hvor vigtig den religiøse tradition end er for den religiøse oplevelses opståen og indhold, drejer det sig om en abstraktion på vores sociokulturelle plan, så længe vi ikke forankrer den i grupper, i en interaktionel sammenhæng".

Vi går heller ikke forgæves efter en indgående præsentation af Sundéns virkningshistorie, hvortil hører den finske professor Nils G. Holms integration af rolleteori med dybdepsykologiens objektrelationsteori. For så vidt er Geels og Wikströms integrative koncept delvist forberedt af Nils Holm, som binder an med at vise *hvordan* socialpsykologi og dybdepsykologi kan tænkes sammen: Holm undersøger mødet mellem individets indre og kulturens kollektive symboler. De objektiverede symboler kan kun erfares som forældede og uinteressante, hvis der ingen meningsfuld indre erfaring findes som korresponderer med de objektive udtryk. Hvis derimod de personlige symboler finder en ækvivalent i kollektivt givne religiøse forestillinger, kan der forekomme en rolletagning på et dybt individuelt plan. Elementer fra myterne kan da på et for individet passende tidspunkt absorberes i det "indre eksistensrum", og der finde en overensstemmelse, som forvandler symbolerne til mægtige kræfter i individets sind ved at gribe fat i de dybeste individuelle erindringer.

Holms anliggende får de svenske professorers tilslutning, men til trods herfor kommer Holms teori i Geels formidling ikke til at stå rigtig klart. Det finder jeg beklageligt, idet jeg personligt tillægger den stor forklaringskraft.

Den omtalte objektrelationsteori bliver først introduceret for læseren i den følgende præsentation af dybdepsykologien (3) "Dynamisk psykologi og religion", som Wikström har æren for. Teoriene præsenteres således i en rækkefølge, der videnskabs-historisk set er lidt bagvendt. Hvor Geels i de første kapitler har understreget det socialpsykologiske aspekt, konstaterer Wikström, at det "stort set kun er psykoanalytiske teorier, der har givet os en gennearbejdet model af psyken, der muliggør en forståelse af religionens betydning". Selvom psykoanalysen har været under angreb fra andre retninger, "har specielt den kliniske og praktiske forskning gang på gang set sig nødsaget til at fordybe sig i psykoanalysens grundlæggende tankegange".

Psykoanalysens grundtanker præsenteres klart af Wikström med stadig fokus på de for religionspsykologien nødvendige termer. Der gøres en stram prioritering gældende i dette meget gennearbejdede afsnit: Freuds *Totem og tabu*, der må betragtes som en mere kuriøs end gangbar religionsteori, må vige for Freuds andre religionskritiske tekster med indsigter af større gyldighed. Også kritikken af Freuds religionsteori er klar. Interessen vendes dog især mod de store landvindinger i den postfreudianske psykoanalyse. Her introduceres objektrelationsteorien som den gren af dybdepsykologien, der i dag påkalder sig størst religionspsykologisk opmærksomhed. Et aspekt af denne er den vigtige teori om overgangsobjekter og overgangsområdet, "the transitional area", mellem indre og ydre, mellem fantasiverden og realverden, jævnfør objektrelationsforskerne Winnicott, Rizzuto og Pruyser. I dette overgangsfelt lever hos barnet sove-

bamsen, der trøster i mors fravær, og hos den voksne kunst, videnskabelig kreativitet og vel at mærke gudsrepræsentationen, der kan have en stadig afbalancerende funktion.

Wikström og Geels har således forskellige prioriteringer og faglige accenter, men der arbejdes på, at den teoretiske Del 1 alligevel ikke falder fra hinanden. Bogens overordnede begreb viser sig her at være "den flerdimensionelle personlighed", og Geels påtager sig syntesedannelsen i kapitel (4) "Egopsykologi og religiøse erfaringer". Her gøres rede for en "personlighedsopfattelse, der integrerer informationerne i de foregående kapitler", nemlig "en organismeorienteret menneskemodel". Til dette formål tjener bl.a. Geels videreførelse af Mark Epsteins samlende model af egoets forskellige funktioner og aspekter. Her har vi altså bogens overgribende model: Egoet har "funktionelle og repræsentationelle" opgaver. Til førstnævnte hører "adaptive, defensive, mæglende og integrerende eller syntetiserende funktioner"; de repræsentationelle opgaver dækker både "selv- og objektrepræsentationer".

I afsnittet om de religiøse erfaringer tages der fat på udfordrende emner som meditation, intensive religiøse oplevelser, mentale billeder og drømmesymboler, og så er vi tilbage i dybdepsykologien. Man kommer til det samme stof fra forskellige vinkler – naturligvis.

Og hertil lige en kommentar fra småtingsafdelingen: Selve oversættelsen fra svensk til dansk burde vel ikke volde problemer, men en enkelt bommert må skyldes oversætteren: Der skrives – i forbindelse med drømme – om "fortrængning og fortætning", selvom det tydeligvis handler om forskydning og fortætning.

Del 2 er mere tematisk opbygget og mindre sammenhængende. Det er *tillæmpninger* af forskellige teoretiske perspektiver på særskilte undersøgelser. Vi tager udgangspunkt i (5) "Religiøse visioner i historie og nutid". Her præsenteres et stof, der må have bred umiddelbar interesse: en empirisk undersøgelse af aktuelle religiøse erfaringer. Geels er kapitlets forfatter, ligesom han var initiativtager til undersøgelsen af de 100 svenske informanternes religiøse oplevelser. Han er empirikeren af vore to autorer. 35 repræsentative tilfælde er undersøgt nærmere med henblik på lovmæssigheder, og der peges konkluderende på en sammenhæng mellem livskrise og religiøs vision.

Geels kigger videre på visioner i tværkulturel belysning. Ja, dette vide perspektiv skal vel til, men eksempelvalget fra religionshistoriens uendelige muligheder får let et tilfældigt præg: vi kan kalde det punktnedslag. Vi vender tilbage til Sverige med Emanuel Swedenborgs og Birgitta af Vadstenas Kristusvisioner: Mens casematerialet er fascinerende nok, har de psykologiske analyser heraf et lidt mekanisk præg, så Geels må gentage, at hans ræsonnementer ikke er udtryk for reduktionisme. Med et Sundén-citat: "Nåden betjener sig af naturens mekanismer ... For den, der tror på Nåden, indebærer det, at man prøver på at fastslå, hvordan nåden har betjent sig af naturens mekanismer".

I kapitlet (6) "Mystikkens psykologi" gennemgår Geels forskellige definitioner og perspektiver på mystik samt bøn. Der skelnes mellem mystik, der efterlader tavshed (apofatisk), og mystik, der søger sprogligt udtryk (katafatisk). En psykologisk nøgle til de mystiske teknikker er kombinationen af sensorisk deprivation (askese) og åndelig overstimulation. Stikordsmæssigt præsenteres læseren for en række orientalske termer, som vist kun skaber forståelse hos den, der i forvejen har en religionshistorisk fortrolighed med stoffet. Der kommer religionspsykologi ud af det, hvor der trækkes på undersøgelser af van der Lans og Deikmann, som har indkredset de fælles træk ved meditation. Her bidrager det igen til bogens sammenhængskraft, at der gribes tilbage til bogens organismeorienterede menneskemodel fra kapitlet om ego-psykologi: Hos den

mediterende nedsættes jegets adaptive og forsvarsrettede funktioner, og der skiftes til en receptiv kognitiv stil, hvilket enten aktiverer fortrængte konflikter, eller der opstår nye, kreative kombinationer. Hvis personen opløses i “den mystiske død”, indoptages egoets repræsentative funktion, og samtidig suspenderes jegets adaptive, formidlende og forsvarende funktioner til fordel for en aktivering af den syntetiske funktion. Jamen så er det jo på plads.

Kapitlet (7) “Personlighedpsykologi og religion” er oprindeligt skrevet af Geels, men af Jan Hermanson revideret i forhold til 1985-udgaven. Her genfinder vi velkendte teorier om forskellige typer af personlighed og religiøs orientering såsom *ekstrinsikal/intrinsikal* og *committed/censual*. En Göteborgundersøgelse fra 1970 bekræfter den af Allport sandsynliggjorte korrelation mellem religion og ethocentrisme/intolerance. Men disse undersøgelser er måske aftjente. Batson, Schoenrade og Ventis har i 1993 offentliggjort en ny typebestemmelse, der orienterer sig i forhold til tre dimensioner hvor den ene ikke udelukker den anden: man kan forholde sig til religionen som *middel*, som *mål*, eller religionen kan indgå i en *søgen*. At se religionen som mål svarer til *intrinsikal* religion. Det bemærkelsesværdigt nye er her den iagttagelse, at den søgende orientering angiveligt er associeret med øget tolerance og lydhørhed over for andres behov, som omsættes i praksis.

Bogen overskrider tærskelen mellem religionsvidenskab og praktisk psykologi/teologi, når Owe Wikström tager fat på (8) “Klinisk religionspsykologi og religiøs sjælesorg”, som lader ane hans kompetence som bidragyder til teologiske studier. Kapitlet omfatter en almen krisepsykologi af psykoanalytisk obeservans, nemlig den svenske Johan Cullbergs model for krisens faser, mens man i dansk krisepsykologi typisk er ved at forlade denne til fordel for teorien om ‘krisens opgaver’. Vi ser eksempler af lettere patologisk karakter såsom religiøse forsvarsmekanismer, neuroser, neurotisk tro, og hvad svenskeren Holmberth har udforsket som “Guds barnebarnproblematikken”, altså religionsrelaterede identitetsproblemer hos vækkelsens anden generation.

13 sider handler om kristen sjælesorg og pastoralpsykologi: Sjælesorgens fire dimensioner bestemmes som omsorg – eftertanke – teologisk tolkning – uddybning af den religiøse tradition. Det er naturligvis de to sidste elementer der adskiller sig fra sekular terapi.

Og så kommer turen til det opdaterede (9) “New age – tegn i tiden” og (10) “Nyreligiøse bevægelser”, som Wikström pligtskyldigst har skrevet foranlediget af “den stigende interesse for disse områder”. I dansk religionsvidenskab tør man måske næppe mere bruge etiketten “nyreligiøse bevægelser”, som lugter af en hierarkiserende vurdering af religionerne. På vort hjemlige bjerg er det blevet dogme, at nyreligiøse bevægelser er fulgyldige religioner. Man kan sige, at Wikström derimod viser modet til at anlægge en kvalitetsvurdering i forhold til det nyreligiøse. Han er polemisk fx i forhold til utopismen i new age. Bevægelserne karakteriseres kort og kritisk, men uden megen faglig metodik. Ambitionen er ikke at give en appetitvækker.

Et delemne som det populære spørgsmål om hjernevask af nyrekrutterede bliver håndteret lidt ambivalent: “Det er stærkt overdrevet, men der findes dokumentation for mange enkelttilfælde”. Ja, Geels og Wikström gaber over meget, måske næsten mere end de og bogen kan rumme.

Ungdom og kvinder får hver deres særskilte kapitel. (11) “Unge menneskers religiøse opfattelse” er et afgrænset bidrag fra Ulf Sjödin, der fortolker empiriske undersøgelser: Færre unge end ældre tror at der findes en gud, men flere unge end ældre tror

på en ånd eller livskraft, et liv efter døden samt paranormale fænomener. Piger er mere troende end drenge, bortset fra UFO-tro, der appellerer mest til drenge. Materielle værdier har i de sidste generationer vundet terræn på de bløde værdiers bekostning. Sjödin fremhæver den eksistentielle interesse og udpeger eksistenspørgsmål som en specielt vigtig del af religionsundervisningen, men skåner os for oplysningen om, hvor stor en del af de unge, der helst ville have været religionsundervisningen foruden. Han viser, at de unge er kritiske over for selve termen religiøs, og at det meget store flertal bekræfter indtrykket af en "stadigt igangværende sekularisering". Tal fra forskellige refererede undersøgelser peger imidlertid her i forskellige retninger, hvilket Sjödin ikke kommenterer. Kapitlet rejser flere spørgsmål, end det besvarer, og virker ikke helt gennemarbejdet. Mon det gennemskrives inden næste udgave?

(13) "Religionspsykologisk kvindeforskning" søger at trænge ned under enhver vanetænkning om kønnenes natur. Dette kapitel bevæger sig med sit indhold af kvindeforskning, kønsforskning og feministisk forskning langt udover religionspsykologien og ind i den almene differentialpsykologi; men det bliver stoffet ikke mindre relevant af i betragtning af, hvordan kønnenes natur tematiseres i religionsdialoger i den nuværende multikulturelle situation. Indimellem orienteres vi så kortfattet, at det får karakter af namedropping, men der er også flere appetitvækkere. Her gribes for øvrigt tilbage til psykoanalysen, hvor Freuds *Totem og tabu* (hvis titel ikke bringes) så alligevel viser sig at være relevant for den uundgåelige kritik af, hvordan Freuds menneskehed består af mænd. Teorien om urhorden og det oprindelige fadermord udspiller sig helt i mændenes verden, mens kvinderne ikke har andet med den kulturgenererende hændelse at gøre end at være objekter for mændenes seksuelle drift. Her trækkes også på objektrelations-teorien fx i Jean Baker Millers tese om, at kvinder udvikler et relaterende selv, der adskiller sig fra det autonome selv, mænd normalt udvikler.

Lidt overraskende placeret findes her mellem ungdomsafsnittet og kvindeafsnittet Wikströms velskrevne kapitel (12) "Mødet med det hellige som et specielt behov", hvor Otto, Jung og Eliade kommer til orde. Traditionelt har Jung via forbindelsen til Freud haft plads blandt dybdepsykologerne, men nu er han altså som *psyko-teolog* sat ud i det specielle, mere fænomenologiske selskab af forskere, der "vil beskrive den religiøse erfaring i sig selv, ikke som en funktion af noget andet". De nævnte tre har uafrystelig klassikerstatus og bliver her genstand for en god, adækvat præsentation. Dette stof har naturligvis ikke nyhedskaraktet, om end Wikström veloplagt causerende fx ajourfører Eliade-stoffet med nutidige eksempler på sekulære riter.

Sådanne klassiske afsnit er faktisk bogens mest velskrevne og gennemarbejdede. Men som vist er det lykkedes Geels og Wikström tilsammen at stille op til humanioras paradigmeskift ved at nedprioritere individualpsykologiske og universalistiske klassikerne til fordel for socialkonstruktivistisk teori og sociologisk empiri. – Og således er det demonstreret, at religionspsykologien hos broderfolket er duelig og omstillingsparat!

*Birgitte Bech, lektor  
Mester Eriks Vej 33, 9000 Aalborg*

\* \* \* \* \*



Bernard Lewis,  
*Hvad gik galt? Vestens påvirkning og Mellemøstens svar*  
(på dansk ved Tonny Pedersen og med forord af Ralf Pittelkow),  
Gyldendal, København 2002,  
219 sider, 175 kr.

Ralf Pittelkow,  
*Efter 11. september – Vesten og islam*,  
Lindhardt og Ringhof, København 2002,  
208 sider, 199 kr.

Mehdi Mozaffari, ed.,  
*11. september. Internationale konsekvenser og perspektiver*,  
Systime, Århus 2002,  
191 sider, 250 kr.

Begivenhederne i New York, Washington og Pennsylvania 11. september 2001 satte Islam, kultursammenstød og terrorisme øverst på dagsordenen. Der er blevet publiceret mængder af bøger, og boghandlernes temaborde bugner fortsat af titler om disse emner. Af de tre bøger, der her skal omtales, er de to første decideret populære fremstillinger og desuden beslægtede, for så vidt som de ser terroranslagene som symptom på en bredere konflikt mellem Vesten og Islam og søger at give forklaringer på de vanskeligheder, store dele af de muslimske samfund har i den moderne verden. Bernard Lewis, professor emeritus ved Princeton, havde ganske vist sit manuskript til korrektur i september 2001, men ser, som han siger i en forebemærkning, en sammenhæng mellem anslagene og de historiske mønstre, han skildrer.<sup>1</sup> Ralf Pittelkow, politisk kommentator for *Morgenavisen Jyllands-Posten*, anlægger i sin bog et bredere perspektiv: han har f.eks. haft mulighed for at forholde sig direkte til følgerne af 11. september for amerikansk udenrigspolitik; endvidere beskæftiger han sig i en betydelig del af bogen med europæiske og især danske udlændingsproblemer. Den tredje af bøgerne er knap så populær i sin form, men dog stadig møntet på "et større publikum". Her får vi et globalt udblik i form af en antologi med bidrag fra tidligere og nuværende undervisere ved Institut for Statskundskab ved Aarhus Universitet under redaktion af docent (nu professor) Mehdi Mozaffari.

Lewis' bog, der er en bearbejdning af tidligere forelæsninger, konferencebidrag og en artikel, omhandler primært forholdet mellem Det Osmanniske Rige og Europa og dækker dets militære, økonomiske, politiske, teknisk-videnskabelige og kulturelle aspekter. Lewis giver eksempler på den voksende fornemmelse blandt osmannerne af europæisk overlegenhed på disse felter, i første omgang, og som det umiddelbart mest påtrængende, det militære. Osmannerne blev trængt fra både øst og vest. Russerne erobrede således Astrakhan ved Det Kaspiske Hav 1554 og Azov ved Sortehavet 1696. I 1683 mislykkedes belejringen af Wien, og 1699 måtte osmannerne indgå Karlowitz-

---

<sup>1</sup> Det bør nævnes, at Bernard Lewis siden har udgivet endnu en titel inden for samme tematik: *Islam i krise. Hellig krig og uheilig terror*, Gyldendal, København 2003.

freden med en række større og mindre vestmagter allieret som 'den hellige union' – der var tale om "den første fredsaf tale, som en besejret osmannisk hersker indgik med kristne sejrherre." (s. 35). Hvad blev reaktionen på disse nederlag da? Som gennemgående retorisk figur anvender Lewis variationer over titlens spørgsmål: "hvad har vi gjort galt?", "hvad gør de rigtigt?", og sågar den nedladende "hvilken talisman bringer Vesten lykke og fremgang?" (s. 66). På det militære felt blev svaret at vende blikket mod vest: "osmannerne søgte europæisk hjælp til at træne og udruste deres styrker, og ... de indgik alliancer med europæiske magter mod andre europæiske magter." (s. 37). Fra 1700-tallet begyndte man i modsætning til tidligere praksis at sende ambassadører på længerevarende ophold i Vesten, og i 1793 oprettedes den første permanente diplomatisk mission i London. Vi hører således blandt andre om ambassadøren Ebu Bekir Ratib Efendi, der opholdt sig i Wien knap et halvt år for, ledsaget "af flere end hundrede militære og civile medarbejdere" (s. 45), at udfærdige en fyldig rapport om landets forhold, og hvad osmannerne kunne drage nytte af. Europæiske officerer blev med tiden tilknyttet militæret; teknologi, organisationsformer og strategier blev overtaget, men lige meget hjalp det: de europæiske magter fortsatte deres fremgang, indtil Det Osmanniske Rige gik sin undergang i møde ved første verdenskrigs afslutning. Riget kom aldrig til at gennemgå de dybtgående forandringer, der på godt og ondt førte til de europæiske samfunds eksplosive økonomiske, videnskabelige og teknologiske vækst.

Det ligger vel i sagens natur, at der i en kortfattet og populær bog som Lewis' anvendes en temmelig bred pensel, men ofte bruges der en urimeligt generaliserende og konfrontatorisk sprogbrug, som når det hedder: "Nok betragtede muslimerne det vantrø Vesten med foragt, men de var ikke blinde for de vestlige kundskaber inden for våbenfremstilling og krigsførelse", og vi hører om tyrkernes syn på "de vantrø barbarer" (s. 28) og Islam som "en civilisation, som i mere end et årtusind havde vænnet sig til at betragte udenlandske vantrø og barbarer som foragtelige skabninger, der intet havde at tilbyde" (s. 39).

Lewis forbigår ganske vist ikke de voldelige og intolerante aspekter af Vestens historie: "Intet i islams historie kan sammenlignes med Vestens frigørelse, accept og integration af andre trosretninger og ikke-troende; men samtidig er der heller intet i islams historie, som kan sammenlignes med den spanske udstødelse af jøder og muslimer, inkquisitionen, autodaféerne, religionskrigene, for ikke at tale om de forbrydelser, der er begået eller stiltiende accepteret i nyere tid." (s. 145). Men han har et blindt punkt, når det drejer sig om de mindre hæderfulde aspekter af Vestens og i særklasse USAs rolle i Mellemøsten og den videre muslimske verden i tiden efter anden verdenskrig: "Forsøget på at overføre skylden til USA har vundet betydelig opbakning, men virker ... søgt." (s. 190). Vi hører altså intet om støtten til Israels ulovlige besættelse af 'territorierne' og den fortsatte statsterrorisme mod palæstinenserne; intet om de uhyrlige konsekvenser af mere end tolv års sanktioner mod Irak for slet ikke at tale om den forudgående støtte til Saddam Hussein; intet om den massive militære støtte til Tyrkiet i krigen mod kurderne. Alle ting, der, selv om de bestemt ikke er eneste årsag til de mange dårligdomme i den muslimske verden, er en vigtig forklaring på den svinende *lydhørhed* over for de idealer, Vesten i sin selvopfattelse repræsenterer.

Et par småfejl har indsneget sig i oversættelsen. F.eks. oversættes "the ulema" (de retslærde) flere gange med "ulemaerne" (s. 64, 75 (to steder) og 110). Den korrekte form er "ulemaen", eftersom ulema i sig selv er en arabisk pluralisform. Videre er "the Khan of the Golden Horde and his people" (s. 4 i den engelske udg., *What Went*

*Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Weidenfeld & Nicolson, London 2002) blevet til "Khan og hans folk i Den Gyldne Horde", som om Khan var et egennavn.

Selv om man altså kan påpege nogle negative sider ved bogen, ændrer det ikke ved, at den bestemt er læseværdig, for så vidt som den rummer mange interessante iagttagelser og et rigt historisk og kulturhistorisk stof.

Pittelkows bog handler om de vestlige kerneværdier, der bl.a. formedes i den oplysningstid, han ofte refererer til: sekularisering, demokrati, pluralisme og menneskerettigheder. Værdier, der desværre generelt har trange kår i den muslimske verden.

Man kunne spørge, hvorfor bogen netop tager sit udgangspunkt i 11. september. Det er givet, at begivenhederne har haft store konsekvenser: markante indenrigs- og udenrigspolitiske skred i USA, to krige i traditionel forstand, og en 'krig' mod en uahåndgribelig fjende, terrorismen, der kan frygtes at blive en permanent global undtagelsestilstand. De indbyrdes fjendebilleder har fået en vitaminindsprøjtning og trives så godt som nogensinde. Der er altså gode grunde til at standse op og reflektere over nationale og internationale perspektiver. Skal man resignere, som Samuel Huntington gjorde i *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), eller søge at finde en mere konstruktiv vej? Pittelkow gør det sidste, og hvor Lewis overså de negative aspekter ved Vestens nutidige fremfærd, er Pittelkow mere kritisk: "Der findes en række håndfaste grunde til den muslimske vrede mod Vesten og specielt mod USA. Stor betydning har således konflikten mellem Israel og palæstinenserne, hvor muslimer gennemgående har opfattet USA's rolle som ensidig støtte til Israel og dermed til undertrykkelsen af palæstinenserne." (s. 16). Det er fristende her at citere den amerikanske lingvist og samfundskritiker Noam Chomsky: "Everyone's worried about stopping terrorism. Well, there's a really easy way: Stop participating in it. That alone will reduce the amount of terrorism in the world by an enormous quantity."<sup>2</sup> Generelt må man sige, at Pittelkow langt fra giver denne del af problematikken den opmærksomhed, den fortjener, og man må også undre sig over, at krigen mod Afghanistan *uden videre* anses for legitim (s. 22 – mere om dette emne senere), uagtet at man selvsagt må glæde sig over, at Talibans rædselsregime blev styrtet.

Menneskerettigheder vies en betydelig opmærksomhed. Pittelkow omtaler "USA's magtarrogante holdning til krigsfangerne fra Afghanistan på Guantanamo-basen på Cuba" (s. 196) og visse bekymrende, mere generelle vestlige stramninger på det retspolitiske område, men problemet er i højere grad den lange line, man har givet nye allierede med mindre pæne generalieblade: "Hvis de vestlige lande ikke tager deres egne værdier alvorligt i forhold til deres politiske venner, hvordan skulle de så kunne presse deres politiske modstandere til at leve op til dem?" (s. 197). Vesten skal altså ikke lukke sig om sig selv og sine værdier, men engagere sig i verden. Det hedder således indigneret: "Der er brug for en kraftig forhøjelse af u-landsbistanden. Som et første skridt burde man følge den målsætning, som blandt andet er blevet formuleret af Verdensbankens direktør: en fordobling af den samlede bistand. Men det gør man ikke. Det er moralsk forargeligt og politisk tåbeligt." (s. 202).

Jeg er kun faldet over få egentlige fejl i den velfunderede bog: algierske FIS (Fronten til Islamisk Frelse) vandt kommunalvalgene i 1990, ikke 1991, som det hedder

---

<sup>2</sup> Noam Chomsky, *Power and Terror: Post-9/11 Talks and Interviews*, New York 2003.

s. 68. I 1991 vandt den derimod første runde af parlamentsvalget, hvis anden runde af samme grund blev aflyst i begyndelsen af 1992. Det tyrkiske *Velfærdsparti* (Refah) var kun ved magten 1996-97, ikke fra 1995, som det siges s. 69, men det er rigtigt at parlamentsvalget, der skabte grundlaget for den kortlivede koalitionsregering, fandt sted i 1995.

Mere uheldig end disse småting er den brug af begrebet *euro-Islam*, der også er vidt udbredt i den danske presse. Begrebet, der dækker over en liberal fortolkning af Islam, er primært blevet ført frem af Bassam Tibi, professor i Internationale Relationer ved Georg-August-Universität, Göttingen. Hos Pittelkow forbindes det i stedet med Tariq Ramadan, schweizisk filosofiprofessor og forfatter til den meget omtalte bog *To be a European Muslim* (1999, dansk udg. 2002), hvis Islam-opfattelse er af en ganske anden og fundamentalistisk karakter, og som selv har lagt afstand til begrebet, bl.a. ved et besøg i Danmark, der ganske vist fandt sted efter udgivelsen af Pittelkows bog.<sup>3</sup> Det er i øvrigt bemærkelsesværdigt, at Tibi overhovedet ikke nævnes som en af de få, markante, liberale stemmer blandt europæiske muslimer, især da han behandler flere af de samme problemfelter som Pittelkow i vigtige bøger som *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit* og *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder* (begge 1998).

Det bringer os videre til spørgsmålet om Islam i Danmark og Europa: "manglen på langsigtet tænkning i udlændingepolitikken har betydet, at de politiske beslutningstagere for nogle årtier siden satte en udvikling i gang, hvis videre forløb de kun havde højest uklare forestillinger om" (s. 127). Resultatet er en betydelig og voksende muslimsk tilstedeværelse i Europa, en kendsgerning, der nødvendiggør *seriøse* overvejelser af Islams rolle i de vestlige, sekulariserede samfund. Hvordan sikrer man helstøbte samfund med fælles, basale værdier grundet i oplysningstraditionen? Hvordan undgår man dannelsen af parallelle samfund med ringe eller intet samliv? En forudsætning er i hvert fald bred og grundig debat blandt alle involverede parter. En stemme i den debat, der allerede finder sted, er føromtalt Tariq Ramadan. Hans bidrag (i *To be a European Muslim*) kan fra en overfladisk betragtning synes progressivt, og mange har set ham som en vigtig brobygger. Enkelte er endog faldet helt i svime og har omtalt ham som en muslimsk Martin Luther. Men selvom han appellerer til muslimsk engagement i samfundslivet, har han et ubehageligt tvetydigt forhold til demokrati, og undertegnede må give Pittelkow ret i, at "det set med vestlige øjne ikke [er] særlig betryggende at forestille sig, at hans holdning skulle være ledetråd for en stadig mere talstærk muslimsk befolkningsgruppe." (s. 162). Markante personligheder i Danmark som imamerne Fatih Alev, Abu Laban og Abdul Wahid Petersen tildeles ligeledes drøje og betimelige hug for deres uldne svar, når spørgsmålet går på demokrati og menneskerettigheder.

Pittelkow opererer med flere nyttige begreber i relation til det danske og europæiske møde med Islam: på den ene side *selvovurderingen*, der består i en "undervurdering af kulturforskellenes betydning" og en hertil knyttet forestilling om, at de vestlige kerneværdier *uvægerligt* vil sætte sig igennem: der er tale om en "firkantet og naiv udgave af oplysningstraditionens tro på fremskridtet." (s. 44). På den anden side *selvfornægtelsen*, der viser sig ved, "at man ikke står ved kvalitetene i de vestlige samfund" (s. 43). Begge disse holdninger lægges der afstand til: "Indvandringen bør tilskynde til,

<sup>3</sup> Se nyhedsbrevet fra *Muslimernes Landsorganisation*, 6. sept. 2002, s. 1 og 3 (findes på [www.mlo.nu](http://www.mlo.nu)).

at danskerne styrker bevidstheden om de værdier, som er udsprunget af oplysningstiden og videreudviklet med en dansk prægning. Styrker fællesfølelsen omkring det sekulariserede samfund, demokratiet, ytringsfriheden, beskyttelsen af minoriteters rettigheder, respekten for individet, ligestillingen mellem kønnene, den kritiske tænkning, samfundssindet, den sociale solidaritet. ... Der findes ikke én eneste god grund til, at danskerne skulle acceptere en samfundsudvikling, der svækker disse værdier.” (s. 176).

Samlet set har Pittelkow beriget debatten med en trods enkelte svagheder meget velskrevet, nuanceret og velargumenteret bog, der allerede har vundet stor udbredelse og fortsat fortjener nye læsere.

Bogen *11. september. Internationale konsekvenser og perspektiver* er et godt supplement til de allerede omtalte bøger. I dens tolv kapitler behandles såvel internationale som regionale forhold, idet der lægges vægt på at belyse “kontinuitet og forandring” i tiden efter 11. september. Kapitlerne er inddelt i tre hovedafsnit, hvoraf det første behandler spørgsmål af global karakter: ‘verdenssamfundet’, islamisme, globalisering og FNs rolle. Andet hovedafsnit beskæftiger sig med euro-atlantiske forhold: USA, NATO, EU og Danmark. Tredje hovedafsnit omfatter Rusland, Kina, Indien/Pakistan og Centralasien.

Imidlertid er der foretaget en besynderlig udeladelse (hvilket også nævnes i bogens forord): trods den betydelige bredde rummer bogen ingen behandling af perspektiverne for Mellemøsten, en mangel, der ikke opvejes af Mozaffaris kapitel, *Islamisme: En foruroligende utopi*. Mozaffari giver en definition af islamismen, et historisk rids af dens udvikling, går ind på spørgsmålet om Vestens historiske forhold til Islam og på Vestens forandrede opfattelse af islamismen efter 11. september. Definitionen af de begreber, der anvendes i fremstillinger af *politisk Islam*, volder til stadighed analytikerne vanskeligheder. I sin definition sætter Mozaffari lighedstegn mellem islamisme og radikalisme: “I denne undersøgelse defineres islamismen som en islamisk militant, antimodernistisk (regressiv) bevægelse med en holistisk tilgang til islam, hvis endelige mål, koste hvad det vil, er genskabelsen af den oprindelige Medina-model.” (s. 25). Mozaffari er ikke ene om denne brug, men det forekommer mig mere oplagt at anvende begrebet om politisk Islam som sådan, om de strømninger, der opfatter Islam som en -isme eller ideologi, uden nødvendigvis at gå ind for voldelige metoder. Alternativt kan begrebet bruges mere generelt om den islamiske vækkelse “i dens brogede mangfoldighed” (som Pittelkow gør det s. 71).

Hvad angår islamismens oprindelse, giver artiklen temmelig modstridende oplysninger. Vi hører, at der ikke fandtes “en islamistisk skole eller en voldelig og aggressiv bevægelse”, så længe der fandtes et stærkt kalifat, hvilket vel må siges at være en tilsnigelse i betragtning af kalifatets omfattende stridigheder med khâridjitiske og shî‘itiske grupperinger og bevægelser. Islamismen bruges som historisk begreb, når der tales om historiske skikkelser som Ibn Taimiyya (d. 1328) og Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb (d. 1792); alligevel hører vi (s. 30): “fremkomsten af islamismen ... skete ikke før i det 20. århundrede.” Nu er der jo nok ingen tvivl om, at meningen er, at islamismen har forskellige historiske forudsætninger og ideologiske fædre, men antager en særlig form i det 20. århundrede: “islamismen, som hidtil havde været sekterisk og repræsenterede en underdiskurs, [blev] i stigende grad en halvøkumenisk, konsensual diskurs.” Men en sproglig opstramning ville ikke have skadet, og kapitlet ville også have været tjent med en grundigere korrekturlæsning: transskriptionen af arabiske ord rummer en

del fejl og inkonsekvenser (neo-hanbaliten Ibn Taimiyya omtales f.eks. skiftevis som Ibn Taimiya og Ibn Taimyia – s. 30).

Mens optakten til USA og dets allieredes invasion af Irak i marts 2003 som bekendt var præget af voldsom debat i FN's sikkerhedsråd, forløb de diplomatiske forberedelser til krigen i Afghanistan mere uproblematisk for USA. Angrebet blev sat ind i oktober 2001, mindre end en måned efter 11. september, på et tidspunkt, hvor der var en hidtil uset opbakning til De Forenede Stater. Det er imidlertid væsentligt, ikke mindst i lyset af senere begivenheder, at reflektere over de folkeretslige problemstillinger i denne forbindelse. Det er, hvad lektor Tonny Brems Knudsen gør i kapitlet "Fra internationalisme til terrorbekæmpelse? FN og det internationale samfund efter 11. september". Udgangspunktet for diskussionen er primært sikkerhedsrådsresolutionerne 1368 (12. sept. 2001) og 1373 (28. sept. 2001). Begge resolutioner knytter spørgsmålet om terrorbekæmpelse til de folkeretslige bestemmelser om selvforsvar, som de fremgår af FN-pagtens artikel 51. Ganske vist "sætter hverken resolution 1368 eller senere resolutioner nogen grænser for, hvor langt USA kan gå i selvforsvarets navn. Sådanne begrænsninger følger imidlertid af folkerettens almindelige fortolkning af og bestemmelser om retten til selvforsvar, og disse begrænsninger må derfor alt andet lige antages at gælde også i den aktuelle situation." (s. 59). Artikel 51 taler om "en ret til *selvforsvar* mod et *væbnet* angreb, *indtil* FN's Sikkerhedsråd har taget de nødvendige skridt til at genoprette freden. ... de skridt, der tages i denne henseende, skal *rapporteres* til Sikkerhedsrådet, som altid vil være den *øverste autoritet* i forsvaret af fred og sikkerhed." (s. 59). I Afghanistan er der efter Brems Knudsens mening "næppe tvivl om, at den internationale koalition har bevæget sig på grænsen af det folkeretsligt tilladelige. ... man [er] gået langt videre end til at ødelægge terroristernes baser og infrastruktur, nemlig så vidt som til at føre krigen, direkte eller indirekte, mod Taliban-styret med dets fald til følge. Dette kan dog forsvares, eftersom det forekom at være endog meget vanskeligt at rette militære slag mod al-Qaeda i Afghanistan uden samtidig at komme i krig med Taliban-styret." (s. 61). I relation til forløbet efter Afghanistan-krigen er det værd at bemærke, at "den altdominerende fortolkning [er], at artikel 51 ikke tillader, hvad man kunne kalde 'forebyggende selvforsvar'." (s. 61). I slutningen af september 2002 (formodentlig umiddelbart efter, den her omtalte artikel var skrevet) ændredes USA's *National Security Strategy* (uden nævneværdig debat i USA) til at omfatte just forebyggende angreb.

11. september og USA's krig mod Taliban fik også betydelige konsekvenser for Afghanistans nærområde. Bogens afsluttende kapitel "Centralasien: Rivalisering eller samarbejde?" af adjunkt Liselotte Odgaard behandler SNG-republikkerne Kasakhstan, Turkmenistan, Usbekistan, Kirgisistan og Tadsjikistan. Efter Sovjetunionens sammenbrud bevarede Rusland en stor politisk, økonomisk og militær rolle i regionen. Samtidig fattede USA i 1990'erne interesse for oliereserverne her og i det kaspiske område. Den pakistanske journalist Ahmed Rashid skabte udtrykket 'Det Nye Store Spil' om USA's, Ruslands, Kinas og de mindre regionale magters kamp om indflydelse i Centralasien og Afghanistan (med direkte adresse til Storbritanniens og Ruslands magtspil i området i 1800-tallet, der var kendt som 'Det Store Spil').<sup>4</sup> USA's bestræbelse var på dette

<sup>4</sup> Se for dette udtryk og en fortrinlig, generel introduktion til regionen Ahmed Rashid, *Afghanistan & Taleban. Islam, olie og Det Nye Store Spil i Centralasien*, København 2002.

tidspunkt at finde ruter for transport af olie og naturgas, der gik uden om Iran og Rusland. Den nye antiterror-dagsorden indebar imidlertid en tilnærmelse til Rusland, der synes tilfreds med USA's militære opbygning i flere af de centralasiatiske republikker. I bekæmpelse af terrornetværk har de to magter indlysende fælles interesser. Republikkerne har imidlertid store problemer med at overholde basale menneskerettigheder, og her ligger problemet: "Selv om kritikken fra officielt amerikansk hold ikke er forstummet, så vil USA efter al sandsynlighed ikke lade Centralasiens menneskerettighedspolitik lægge hindringer i vejen for en fortsat militær tilstedeværelse i regionen, der sigter mod at komme radikale islamiske terrornetværk til livs. Politiske løsninger på indenrigspolitiske spændinger er dermed næppe på tapetet. I stedet vil USA's tilstedeværelse, i hvert fald på kort sigt, føre til en yderligere betoning af militære løsninger."

Vi står altså over for store udfordringer og yderst komplekse problemstillinger både internt i de vestlige og muslimske samfund og i forholdet mellem dem. Intet tyder på, at de vil blive overvundet inden for en overskuelig tidshorisont. Spørgsmålene trænger sig på og svarene er vanskelige at give, men på hver sin måde kvalificerer bøger som disse i det mindste diskussionen.

*John Møller Larsen, ph.d.-stipendiat, mag.art.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*