

## ANMELDELSER

Johannes Adamsen,  
*Skorpionens Gift. Vilh. Grønbechs kritik af kristendom og kultur i lyset af Herders og Nietzsches tænkning*,  
Forlaget Hovedland, Højbjerg 2002,  
397 sider, 298 kr.

Et spøgelse går gennem kulturen: Grønbechs. Sådan ser det ud hos Johannes Adamsen, som har udgivet en bearbejdet version af sin ph.d.-afhandling *Herder og Nietzsche hos Vilh. Grønbech. En systematisk undersøgelse af Grønbechs kristendoms- og kulturkritik* (diskuteret i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 37, 2000, 85-102). Grønbech hører til mastodonterne i dansk religions- og kulturhistorie, men hans egensindige forfatterskab har i flere år fristet glemselens tilværelse. Ser man bort fra den fornyede, men kun momentane interesse for hans hellenismeforståelse i forbindelse med Hellenisme-projektet spiller han ikke længere nogen rolle. Det er på sin vis underligt, når man betænker, hvor stor indflydelse han øvede på den danske kulturdebat i 30'erne og 40'erne; men det er også et udtryk for, hvor tidsbundet forfatterskabet er til en bestemt fase i moderniteten.

Hos Johannes Adamsen er Grønbech levende. Hans genfærd vandrer hvileløst rundt i den danske kultur- og kristendomsdebat. Johannes Adamsen ser det som sin opgave at mane hans spøgelse i jorden. Det sker gennem en idehistorisk undersøgelse, hvor Herders og Nietzsches indflydelse på Grønbech efterspores. Afhandlingen er af flere grunde værdifuld. For det første er Grønbech-litteraturen ikke overvældende. Der eksisterer ganske vist enkelte monografier og en række artikler og antologibidrag viet særrområder i hans tænkning, men en egentlig systematisk fremstilling af forfatterskabet findes ikke. Denne mangel rådes der bod på med afhandlingen, der sammen med Ejvind Riisgaards to-bindsværk om Grønbechs kulturkamp er den hidtil grundigste undersøgelse af forfatterskabet. For det andet bryder afhandlingen på et afgørende punkt ny jord. Herder-påvirkningen er velkendt. Dels har Grønbech selv givet udtryk for den,<sup>1</sup> dels er den blevet behandlet af flere (fx Prytz-Johansen og Risgaard). Eftersporingen af Nietzsches indflydelse er derimod Johannes Adamsens originale bidrag. Ser man bort fra to steder, hvor Grønbech omtaler Nietzsche (en nekrolog over Høffding og en artikel fra *Frie Ord* med titlen "Nietzsche og Overmennesket"), har Johannes Adamsen ikke direkte belæg for Nietzsche-påvirkningen. Den må han selv efterspore og i løbet af fremstillingen gøre troværdig.

Bogen, der er uden indekser, er delt i 5 kapitler. En kort indledning gør det ud for kap. 1, mens kap. 2 rummer en kortfattet præsentation af Grønbech og en prægnant formulering af afhandlingens to hovedteser: 1) "Grønbechs livssyn forstås bedst som grundlæggende parallel til og sandsynligvis derfor påvirket af Nietzsches filosofi"; 2)

---

<sup>1</sup> "Hvis jeg ikke havde mødt Herder, er det ikke godt at vide, hvad der var blevet af mig", J. Prytz-Johansen, *Religionshistorikeren Vilhelm Grønbech*, Viborg 1987, 17.

“Herders faktiske indflydelse reduceres tilsvarende til at være den afgørende impuls for det religionshistoriske virke, en impuls som dog er stærk nok til at blive bibeholdt som en ‘romantisk rest’” (s. 23). Kapitel 3 udgør bogens tyngdepunkt med dets nær ved 150 sider. Her præsenteres Herder kortfattet og hans tænkning forfølges i Grønbechs ‘religionshistoriske’ forfatterskab. Den respektfulde parafrasering af forfatterskabet er en af bogens styrker. I kap. 4 behandles Nietzsche, hvis tænkning Johannes Adamsen skildrer i hovedtræk for på s. 344-50 at godtgøre hans indflydelse på Grønbech. Den prægnante formulering af bogens første hovedtese taget i betragtning kan man undre sig over det ringe antal sider, afsnittet fylder. Afhandlingen afrundes med en perspektivering, hvor Johannes Adamsen dels skildrer centrale kulturelle, filosofiske og teologiske forudsætninger for Grønbech (de burde have været udfoldet i bogens begyndelse), dels søger at nuancere fremstillingens Grønbech-billede og endelig præsenterer en grundlæggende Grønbech-kritik (otte siders brødtekst!).

Bogen fremstår i et smukt layout prydet med Willumsens berømte ‘Bjergbestiger-ske-billede’. Titlen *Skorpionens gift* – hentet fra Grønbechs *11. Rejsebrev* (gengivet s. 251) – drager læseren med dens ominøse klang, ligesom de enkelte kapitlers litterære præludie-tekster appellerer til nysgerrigheden. Den smukke ramme modsvares imidlertid ikke af fremstillingens sproglige og stilistiske leje.

Sproget er tungt – overlæsset med fremmedord – uelegant og nogle steder uforståeligt. Tag fx en sætning som “Trods det at denne udarbejdelses nødvendighed var med henblik på en kritisk stillingtagen er det mig magtpåliggende at understrege at Vilh. Grønbechs forfatterskab ikke er overflødiggjort hermed” (s. 15 – tegnsætningen er ikke mindre bizar i den øvrige tekst). Eller s. 101 “Men det er meningsløst hvis Grønbech vil tolke Paulus ekspressivt, sådan forstået at oplevelsen og oplevelsens udtryk hænger uløseligt sammen; altså hvordan kan Grønbech [formentlig menes Paulus, AKP] have erfaring fælles med hellenismens mennesker, og alligevel kan han kun tænke og tale som en jøde.” Bogen er fyldt med sådanne sætninger. Dertil kommer en overdreven brug af adverbielle vendinger som ‘så at sige’ (s. 32 hele tre gange) og misforståeligt og uklart sprog. Kritikken gælder også Nietzsche-citater, som Johannes Adamsen frimodigt selv har valgt at oversætte til trods for, at de allerede findes på skandinavisk. Det havde fx været velgørende, om Johannes Adamsen havde skelet til Berg Eriksens mundrette oversættelse af *Jenseits von Gut und Böse* frem for selv at oversætte. Side 324 bringes et citat fra netop *JGB* 46, hvor Nietzsche blandt andet taler om en forvænt eller forkælet samvittighed. Den bliver hos Johannes Adamsen til en ‘forvendt samvittighed’, ligesom det tyske *Abstumpfung* bliver til ‘afstumpning’ og ikke afstumpethed. Jeg har opholdt mig ved det sproglige udtryk og stilistiske leje, fordi det flere steder skæmmer afhandlingen i en sådan grad, at det under læsningen er vanskeligt at abstrahere fra.

På indholdssiden er der også betydelige problemer. Inden for anmeldelsens rammer må jeg nøjes med at nævne enkelte. Johannes Adamsen gør det klart, at inddragelsen af Nietzsche ikke er nogen selvfølge. Det skyldes, at Johannes Adamsens fokus ikke er rettet mod Grønbechs virke som religionshistoriker, men som kultur- og kristendoms-kritiker (s. 11f). Det er en uheldig skelnen, som får følger for den videre fremstilling. Havde Johannes Adamsen hævdet, at Grønbech var påvirket af Nietzsche gennem en kulturel diffusionsproces – fx formidlet gennem indflydelse fra Göttinger-skolen – kunne han have øget troværdigheden i sin ene hovedtese, men det gør han ikke. Han leder efter en direkte påvirkning. Derfor geråder han flere steder i vanskeligheder i forhold til Nietzsche-tesen, fordi den på en række punkter skaber støj. Hvor Nietzsche

afviser Jesus som en 'pirrelig idiot' og forkaster Paulus som 'et hadets geni', nøjes Grønbech med at gøre Paulus til kristen paria. Johannes Adamsen er opmærksom på forskellen, men kan ikke forklare den (fx s. 346). Hvorfra stammer sondringen mellem Jesus som helt og Paulus som skurk, der spiller så afgørende en rolle i forfatterskabet (jf. s. 100, 112, 115 og 164f)? Havde Johannes Adamsen ikke skelnet klart mellem Grønbechs religionshistoriske og hans kultur- og kristendomskritiske virke, ville han have set, at sondringen hidrører fra Den Religionshistoriske Skole og har en lang forhistorie. Når Grønbechs fremstilling af den tidlige kristendom og dens religionshistoriske forudsætninger ligger så tæt op ad Den Religionshistoriske Skole, undrer man sig over, at dette indflydelsesfelt ikke drøftes. Så meget desto mere fordi en række velkendte tanker fra Den Religionshistoriske Skole i stedet hævdes at stamme direkte fra Nietzsche.

Johannes Adamsens Paulusdiskussion er også omgærdet med problemer. Han ønsker at bringe en nutidig Paulusforsker på bane, som han kan spille den grønbechske forståelse op imod. Til det formål vælger han Jürgen Becker, som hævdes at være en forsker, der 'opsamler og forholder sig til den nyere forskning' (s. 89). Om Becker får man i tilkøb at vide, at han "arbejder i forlængelse af kilderne på en sådan måde at han undgår at indsmugle ideologiske konstrukter der forudsætter det som skal forklares" (s. 90). Ser man bort fra den tekstteoretiske naivitet, vidner udsagnet om manglende bedømmelsesevne. Det fremgår af en række af de Becker-udsagn (fx citatet s. 96), Johannes Adamsen gengiver, at han hører entydigt hjemme i en tysk dialektisk teologisk sammenhæng, som i dag må anskues som et overstået forskningshistorisk stadium. Johannes Adamsens forsøg på at drive eksegesen og at gengive aktuelle eksegetiske diskussioner vidner om, hvor vanskeligt det er at følge med inden for andre områder. Hans forståelse svarer til den tyske opfattelse for 40 år siden. Det gælder også Jesusforståelsen. Selvbevidst hedder det om de problemer, der er knyttet til forsøget på at rekonstruere den historiske Jesus: "Det er uholdbart at affinde sig med denne opgivende holdning, for det er faktisk muligt at vise at flere af de begrundelser man har anført mod at søge den historiske Jesus, dels er uholdbare, dels skyldes forkerte spørgsmål" (s. 91). Så ved vi det. Om lignelserne om *Den fortabte søn* og om *Den gældbundne tjener* hævder Johannes Adamsen, at de repræsenterer "begge ubetvivlelige Jesus-ord". Haec dixit Adamsen.

Johannes Adamsens Nietzsche-afsnit er også problemfyldt. Dels skildres en meget homogen Nietzsche, dels har Johannes Adamsen kun blik for Nietzsches metafysikkritik, men hverken for de religiøse elementer i hans tænkning eller for de for teologi og kristendom frisættende potentialer, der netop ligger i den radikale kritik af den traditionelle metafysik. Afsnittet er båret af en sær form for historie-fetichistisk tekstforståelse. Det hedder, at man kun kan acceptere Nietzsches filosofiske forudsætninger i relation til kristendoms- og kulturkritikken, hvis man også forpligter sig på dens konsekvenser: alternativet overmenneske vs. sidste menneske (fx s. 332 og 338). Det sidste kan vel kun gælde, hvis man føler sig forpligtet på en bestemt fortolkning af teksten, der tager dens historiske kommunikationssituation alvorligt. Men der findes andre former for tekstbrug.

Johannes Adamsens bog er på en og samme tid from og sær. From, fordi den er tænkt som et eklatant opgør med Nietzsche i Grønbechs skikkelse og som et forsvar for den gamle kristendom. Sær, fordi den er underlig ahistorisk. Den argumenterer imod og polemiserer mod Nietzsche og Grønbech, som var de skikkelser, der vandrede rundt

iblandt os (fx s. 381). Det er som om, Johannes Adamsen slet ikke ser, at også Nietzsches og Grønbechs tænkning er blevet historie, og at den gamle kristendom er blevet en anden gennem deres kristendomskritik. Bogen er spændende og føjer et væsentligt kapitel til Grønbech-forskningen. Som sådan kan jeg anbefale den, men kun lunkent, fordi den er hæmmet af betydelige mangler på indholds- og udtrykssiden.

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

\* \* \* \* \*

Dorthe Jørgensen,  
*Skønhedens metamorfose. De æstetiske idéers historie,*  
Odense Universitetsforlag, Odense 2001,  
481 sider, farveill., 398 kr.

Det er ambitiøst at skrive en bog om de æstetiske idéers historie. Der er allerede skrevet mange, udgivet mange kompendier og readers til brug for undervisningen på flere niveauer. Og hvorfor Søren skal man egentlig skrive de æstetiske idéers historie én gang til? Naturligvis for at lægge en ny vinkel på historien. Ligesom man skriver danmarkshistorien om en gang imellem. Slaget ved Svold bliver med tiden mindre vigtigt end Jens Otto Krags arbejde for at få Danmark med i EF. Det, der er tættest på, er det vigtigste – med mindre det, der ligger langt tilbage kan siges at være ligeså vigtigt – for den nutidige forståelse. Danmarks oldtid er hyperspændende, fordi den er ved at blive skrevet om i disse år. Vi kommer vore forfædre nærmere, når arkæologerne så at sige graver dem op for øjnene af os. Det kan nok være, at Søren Mørch kunne afslutte danmarkshistorien i den ene ende, men Jørgen Jensen slår til i den anden.

Hvis vi skal trækkes igennem oldtidens æstetiske idéer, så må den, der formidler dem, have noget nyt på hjerte. Dorthe Jørgensen har tilsyneladende intet som helst på hjerte, når hun trækker læseren gennem pligtstoffet, Platon, Aristoteles, orfikerne, hylozoisterne og Plotin. Jo og dog – måske. Men det varer sandelig længe inden tårerne begynder at falde. Det gør de først til slut i bogen. Når der med Heidegger og Benjamin skal gøres op. Når konklusionen skal være den, at kunsten ikke er etik på en anden måde, men erfaringsmetafysik. Det er med andre ord gået galt allerede i antikken – før Plotin. Det skulle vi gerne kunne se ved slutningen, hvor der bebudes en helt ny bog.

Jørgensen fortæller og fortæller. Forklarer og tegner på tavlen. Og som anmelder må jeg sige, at 481 sider i selskab med forfatteren faktisk ikke er værd at faxe hjem om. Det har med selskab at gøre: En kvinde, der har købt sig en retskrivningsordbog og et antal bøger om dansk grammatik og stilistik, en kvinde, der har købt sig et leksikon, således at hun kan slå alle sine afhandlede personer op og anføre dem med samtlige deres for- og mellemnavne – det er for meget. Jeg ved ikke, hvad jeg skal stille op med den rystende oplysning, at Franz Schubert også hed Peter. Hvad skal man stille op med en forfatter, der nægter at bruge forkortelser? Hvad skal man med en bog, der næsten programmatisk vil være arkaisk ud over det rimelige? En bog, der vil være det stik modsatte af hønsetryk.

Jørgensen er uhyre grundig med hensyn til at præsentere sit ærinde. Hun forklarer indgående, at de æstetiske idéer ikke er kunsthistorie. At æstetik ikke må forveksles

med billedkunst og billedkunstnerisk praksis. Fint nok, men hvad så med de mange andre kunstarter? De bliver i sidste ende stedmoderligt behandlet – om overhovedet nævnt. Litteratur, teater, dans, sport, skøjteløb, elskov osv. Jørgensen har en horisont, der til syvende og sidst er indskrænket til at handle om billedkunsten. Det er vel kun Schiller, der ikke kan bankes ind i disse rammer. Det ville Coleridge og Wordsworth heller ikke have kunnet, om de havde været medtaget. Men det er de ikke – formentlig fordi Benjamin aldrig har interesseret sig for engelsk romantisk teori. Det er svagheden ved bogen, at den afgrænser sig fra noget, nemlig den faktiske billedkunst, for så alligevel at gøre sig fuldstændig afhængig af den. Dorthe Jørgensen falder pladask ned i kunsthistoriens sorte gryde, i samme øjeblik hun når til renæssancen og barokken. Da skipper hun fuldstændigt sit forsøg på at forfølge de æstetiske idéer. Renæssancen er da teoretiserende – om nogen periode overhovedet. Og at barokken gør sig til af og prøver at suggerere, at den er hævet over teori – er jo netop et barokt spil. Barokken står solidt på skuldrene af de manieristiske teoretikere – og lægger så rigeligt til selv. Hvis man vil vide noget om renæssance og barok – og rokoko – så er dette ikke bogen. Langt bedre går det, når Jørgensen atter kan komme i løb med nyklassicisterne og romantikerne. Det er her, hun er på hjemmebane. Hvorfor ikke have skrottet de første 225 sider og så være startet med Baumgarten? Så kunne Jørgensen ligeså let have trillet sin golfkugle i hul i de afsluttende essays, der jo egentlig er det, der er interessant. Og som en anden Spørge-Jørgen må jeg spørge, hvorfor det skal være nødvendigt at sidde og tygge alt det stof igennem – når det nu er de sidste 30 siders reflekterende essays, det handler om? Det kunne have været gjort i et enkelt bind af Hasselbalchs Kulturbibliotek – hvis nogen husker den serie.

Problemet med Dorthe Jørgensens store bog er, at det ikke er den bog, man vil gå til, hvis man vil vide mere. Bogen er ikke god nok og ikke dækkende nok som håndbog eller kompendium. Der er for megen slinger, for megen klippen bort – for at nå den forud ønskede konklusion.

Det kan lyde hårdt, men jeg begriber ikke, hvorfor den akademiske verden i Danmark nu skal gentage alle de dumme og værste sider af det amerikanske. Hvorfor skal man skrive henved 500 sider på glittet papir – for at skrive sin mening om kunstens betydning i dag – på de sidste 30 sider? Hvorfor skal den måbende læserverden indvies i, at en akademiker på et universitet har læst sig gennem en masse stof, at forfatteren har forstået det og tilegnet sig det. Denne bog er en rapport om, at Dorthe Jørgensen har læst meget og forstået meget. Men der er i grunden ikke noget nyt på færde. Og man skal – efter min mening – kun skrive bøger, hvis man vil skrive noget nyt – og hvis man brænder så meget for det, at det kan smitte en læser, slå igennem og sælges på et frit og liberalt marked.

Til de store plussider i bogen er de pædagogiske ansatser, når Dorthe Jørgensen siger, hvad hun vil gøre, gør det – og siger, at hun har gjort det. Der resumeres ofte og fint. Vi får at vide, hvordan kunsten og idéerne om det æstetiske nu har transformeret sig. Der er bunkevis af litteraturforslag til videre læsning. Det er dog irriterende, at Lise Beks bog med Albertis maleritraktat og kommentaren hertil ikke er kommet med. Ærgerligt at Maria Fabricius Hansens ret så banebrydende bog *Ruinbilleder* om renæssancens syn på middelalderen og sig selv ikke er med. Og mange andre – sådan set. Bogen er prydet af mange meget smukt gengivne fotooptagelser af billedkunst. Billedteksterne er noget tørre og i visse tilfælde forkerte. Poussins maleri af hyrderne i Arkadien handler ikke om nogen, der har været i Arkadien, men om at døden giver sig

til kende som den, der også – uvægerligt – er i Arkadien.<sup>1</sup> Desuden er maleriet (s. 211) gengivet spejlvendt i Jørgensens bog.

Bogen henvender sig til en læser, der ved det hele i forvejen. Og som sådan kan den jo være et behageligt bekendtskab for den, der vil sidde i sin lænestol og få det hele at vide igen – men med en anden konklusion. Så om bogen kan anbefales, afhænger af psyke, forventning og konstitution. Nogle vil elske den. Selv ville jeg nok hellere have afstået fra det ophøjede og have gået mig en tur.

*Carsten Bach-Nielsen, lektor, ph.d.  
Institut for Kirkekundskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Svend Andersen, Niels Grønkjær & Troels Nørager,  
*Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*,  
Gads Forlag, København 2002,  
350 sider, 229 kr.

Lærebøger i religionsfilosofi var tidligere professorale enmandspræstationer. Allerede det sidste danske bidrag til genren *Religionen i krise 1-2* (red. H.C. Wind, 1980) var imidlertid et kollektivarbejde. Denne linje følger de tre faste religionsfilosofiske faglærere ved Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet, nu op med en fælles udgivelse.

I forhold til den umiddelbare forgængers noget spredte og ujævne karakter udmærker denne bog sig stilistisk og sagligt ved en helt anderledes grad af enhed. Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager kan i forordet med god grund erklære, at bogen igennem tilblivelsesprocessen gradvis er fremstået som et *fælles* produkt, som de oprigtigt kan sige at hæfte solidarisk for (s. 9). Den, der kender de tre forfatters respektive interesser og kompetencer, kan naturligvis ikke være i tvivl om, hvem der i givne sammenhænge i første omgang har ført pennen. Men det er denne bogs ubestridelige kvalitet, at den ved et heldigt greb har valgt en totalkonception, inden for hvilken de tre forfattere generøst kan give hinanden plads uden at træde hinanden over tærne, samtidig med at bogen dog holdes sammen af et fælles begrebsapparat, der er noget mere end et blot udvendigt skelet. Naturligvis købes det fælles fodslag for en vis vaghed og for en del løse ender, hvor en dybere problembehandling ville have åbenbart større brudflader forfatterne imellem. Men det ville være småligt ikke at anerkende, at forfatterne er kommet overordentligt heldigt fra den opgave, de har sat sig, nemlig uden indbyrdes polemik at samle sig om de grundtræk i moderne religionsfilosofisk tænkning, om hvilke der – hen over filosofiske skoledifferenser – for tiden kan siges at herske en så overordnet konsensus, at den øjeblikkeligt tåler og fortjener lærebogs-kanonisering.

Når det greb lykkes for forfatterne, skyldes det nok også, at de – alle indbyrdes forskelle til trods – ikke står hinanden alt for fjernt i at dele en vis fælles apologetisk

---

<sup>1</sup> Jf. Judith E. Bernstock, "Death in Poussin's Second *Et in Arcadia ego*", *Konsthistorisk tidsskrift*, LV, 1986, s. 54-66.

mentalitet. Med et venligt sideblik til forgængereren *Religionen i krise*, der endnu i alt væsentligt var skrevet under sækulariseringens og religionskritikkens udfordring, bemærker forfatterne i forordet, "at hvis religionen stadig kan siges at befinde sig i en krise, så er det i hvert fald i en helt anden betydning af ordet 'krise' end for 20 år siden" (s. 9). Det fremgår overordnet af bogen, at forfatterne i lyset af en vis postmoderne trend i filosofien er tilbøjelige til at mene, at religionen i dag har det nemmere end for en menneskealder siden. Er religionen i dag i krise, skyldes det for dem at se ikke nær så meget irreligiøsitetens som multireligiøsitetens udfordring. Men mærkeligt nok løser de egentlig ikke multireligiøsitetens problem. Ved en elegant udskiftning af John Hicks med Immanuel Kants pluralismebegreb (s. 315) vender bogen sig i stedet til en apologi for kristendommen med den tese, at "denne religion – i kraft af sin forbundethed med filosofi, oplysning og modernitet – tilsyneladende indeholder teoretiske midler til at problematisere sig selv" (s. 319). Man kan dårligt være uenig i den diagnose. Paradoxet i den er imidlertid, at disse mulige kvaliteter virkelig ikke skyldes kristendommen som *religion*, men at dens historie "netop også [er] historien om en læreproces, hvor den – i dialog (og til tider konfrontation) med den omgivende kulturs filosofi og livsanskuelser – gradvis har udviklet en sans for nødvendigheden af kritisk selvrefleksion" (s. 320). Kort sagt: hvis kristendommen har et troværdighedsforspring i forhold til andre religioner, skyldes det næppe så meget det øjeblikkelige postmoderne kulturklima som kristendommens århundredlange participation i just den vestlige rationaliserings- og sækulariseringshistorie, som postmodernismen ellers har fornøjet sig med at problematisere.

På den baggrund må man konstatere, at de to rammekapitler om henholdsvis religionsvidenskaben og multireligiøsiteten, der adskiller denne fra tidligere religionsfilosofiske lærebøger, mere forekommer som et skrabud for den politiske korrekthed end repræsenterer noget egentligt religionsfilosofisk nybrud. At religionen *empirisk* set fylder mere i den offentlige bevidsthed i dag end for tyve år siden, kan næppe tælle for en bog, der akkurat ønsker at diskutere *gyldighed*. Religionsfilosofi synes nu som før at måtte være kritisk refleksion over, hvad i religionen der måtte kunne gøre krav på *filosofisk* forbindtlighed og overbevisningskraft. Bogens substantielle kapitler forbliver da også dem, der på den vestlige filosofis grund diskuterer dette spørgsmål. De har til gengæld den afgørende kvalitet, at linjerne virkelig bliver ajourført til og med de allerseneste filosofiske udviklinger. Her, hvor forfatterne er på faglig hjemmebane, får man overordentlig megen og eksakt information. Man kan ganske vist diskutere, om den faktuelle information for visse afsnits vedkommende ikke er for omfattende og komprimeret til at kunne fungere som lærebogsstof, men det forringer naturligvis ikke bogens kvalitet som opslagsværk.

Bogen falder i tolv kapitler, indordnet under 4 hovedafsnit. Under hovedafsnit *I. Introduktion til religionsfilosofien* afhandles i 3 på hinanden følgende kapitler selve begreberne 'filosofi', 'religion' og 'religionsfilosofi'. Filosofikapitlet skildrer på overordentlig kompetent og pædagogisk vis såvel filosofiens græske oprindelse, den vesterlandske filosofihistories epokale forløb i de tre hovedparadigmer ontologi, bevidsthedsfilosofi og sprogfilosofi som hovedstrømningerne i den moderne filosofi. Religionskapitlet diskuterer til indledning det noget udvejsløse spørgsmål om en universelt accepteret religionsdefinition, men bevæger sig derefter hovedsageligt over i et alment overblik over aspekter af den moderne religionsvidenskab. Jeg har hørt religionsvidenskabelige kolleger harcelere over dette kapitel og forstår da også godt, at det

eksempelvis er kommet som en overraskelse, at Durkheim nogensinde skulle have været i Australien (s. 79), men jeg ønsker i øvrigt ikke at deltage i nogen skolemesteragtig kritik af et udblikskapitel, der i denne bogs sammenhæng tjener sit eget beskedne formål. Med forfatterne deler jeg fuldt og helt den opfattelse, at det religionsfilosofisk interessante problem er det gyldighedsspørgsmål, som religionsvidenskaben ikke vil diskutere. Akkurat dette spørgsmål sættes nu i centrum af det tredje kapitels bestemmelse af religionsfilosofien som *normativ* disciplin. Derimod har jeg ingen indvendinger. Ej heller imod den differentiering af gyldighedsbegrebet, som forfatterne – i delvis tilknytning til Habermas' sondring mellem 'sandhed', 'rigtighed' og 'vederhæftighed' – foretager imellem religionens gyldighed som 'lære' og som (social) 'livsform' eller (individuel) 'livsmulighed', og som efterfølgende i høj grad organiserer bogens diskussion. Mere betænkelig er jeg ved forfatternes meget hurtige og resolute indordning af religionsfilosofien under den systematiske teologi. Den kan måske have en slags institutionel mening i lyset af den øjeblikkelige religionsvidenskabs indifferens i gyldighedsspørgsmålet og i lyset af, at det – af allerede nævnte grunde – er lettere at komme i filosofisk dialog med kristen teologi end med andre religiøse traditioner, men det forekommer mig en normativ forhåndsafgørelse og en unødigt apologetisk-affirmativ indsnævring af religionsfilosofien allerede af den grund at gøre den til en del af teologien. Temmelig uformidlet og forudindtaget forekommer den definition mig i hvert fald at være, som forfatterne ligefrem bringer i kursiv: "Religionsfilosofi er en filosofisk undersøgelse af kristendommen som religion; den er normativ, idet den undersøger den kristne religion i lyset af dens sandhed som lære og dens gyldighed som livsmulighed og livsform." (s. 105).

Skulle man end sluge den første sætning i lyset af, at kristendommen – i kraft af sin egen historie – har størst chancer for at gøre sig gældende på den europæiske rationalitets præmisser og derfor har krav på en privilegeret interesse, havde man dog undgået en pinlig tvetydighed ved i den anden sætning at skrive "med henblik på" i stedet for "i lyset af". Så meget til en indledende diskussion med forfatterne.

Imod de to følgende hovedafsnit af bogen er det vanskeligt at have væsentlige indvendinger. Hovedafsnit *II. Klassisk teisme* skildrer i tre kapitler 'Gudstanken', 'Skabelse og tid' og 'Teodicé' klassiske temaer i den kristne metafysiks historie, samtidig med at den klassiske teismes mulige transformation eller videreførelse på moderne grund diskuteres. Hovedafsnit *III. Udfordringer til klassisk teisme* fremstiller og diskuterer dernæst – ligeledes i balanceret afvejning af de enkelte argumenters styrke – i fire kapitler de udfordringer, menneskesynets transformation, sækulariseringen, naturvidenskaben og religionskritikken har betydet for den klassiske teisme.

Det sidste hovedafsnit tematiserer så under den – som antydnet – lidt tendentiose overskrift *IV. Religion hinsides sekularisering og religionskritik* religionens mulige gyldighed som 'lære' og 'livsform' (hhv. 'livsmulighed') på aktuelle filosofiske betingelser. Det sker i de tre kapitler 'Religion og erfaring', 'Religion og sprog' og 'Multireligiøsitet'. Centralt står her – i lyset af "the linguistic turn" i det 20. århundredes filosofi – ikke mindst kapitlet om religion og sprog. Idet der bl.a. differentieres imellem sprogets semantiske, pragmatiske og ekspressive aspekt, genopdukker her de tre habermaske gyldighedsdimensioner 'sandhed', 'rigtighed' og 'autenticitet'. Det demonstreres illustrativt, hvordan forskellige positioner i det 20. århundredes filosofi har kastet deres respektive kærlighed på det ene eller andet af disse aspekter og i forlængelse deraf har draget vidt forskellige religionsfilosofiske konsekvenser. Det klare anliggende for



forfatteren – og man må formode, at det her er Svend Andersen – er imidlertid at hævde en balance imellem de tre gyldighedsdimensioner. Det er i og for sig både godt habermask og en i sig selv plausibel tese, at ingen anskuelse kan være hverken en socialt forbindtlig livsform eller en individuelt autentisk livsmulighed uden at holde noget for *sandt*. Imidlertid forbinder denne tese sig for nævnte forfatter med en vis forkærlighed for den – klassisk teistiske – opfattelse, at autentisk religion må fastholde sandheden af en *lære* om Gud som himlens og jordens skaber. Dertil kunne man nu sige, at en anden mulighed var – med Gianni Vattimo – at betragte en kenosiskristologisk inkarnationsteologi som det centrale og sande kristne *læreindhold*. Men dermed var man jo begyndt at spille bogens forfattere – in casu Svend Andersen og Niels Grønkjær – ud imod hinanden. Og det ville vel være ufint, når de nu selv har kunnet holde tand for tunge.

Et mere vidtrækkende problem knytter sig til bogens gennemgående skelnen mellem religionens gyldighed som *lære* og som *livsform*. Nok introduceres denne sondring som sagt delvis i tilknytning til Habermas og dermed indledningsvis egentlig som en trikotomi mellem 'objektivt' *læreindhold*, social *livsform* og individuel *livsmulighed*. Men det er karakteristisk, at forfatterne gennemgående lader de to sidstnævnte begreber flyde sammen i et vagere begreb om det eksistentielt *gyldige* (i modsætning til det læremæssigt *sande*). Nok prioriteres ordet *livsform* – formentlig for at pointere religionens grundlæggende sociale karakter over for enhver subjektivism – men man kan ikke sige sig helt fri for en fornemmelse af, at dette ord samtidig omvendt oplades med en vis aura af religiøsitet som det *eksistentielt* urørlige og urokkelige. Hvorom alting er: bortset fra, at det egentlig er en konfusion af de habermaske gyldighedsdimensioner, betyder dette under alle omstændigheder, at ordet *livsform* i alt væsentligt – og sikkert bevidst – oplades med wittgensteinianske konnotationer. Men dermed rejser spørgsmålet sig, i hvilken forstand man egentlig meningsfuldt i en wittgensteinsk kontekst kan tale om en livsforms *gyldighed*, hvad forfatterne da også selv er opmærksomme på (s. 104). Har Wittgenstein – når det kommer til stykket – andet at sige om en livsform, end at den er noget *faktisk*, at den *består* eller *ikke består*, og at det er umuligt at transcendere den med et spørgsmål om dens egen begrundelse eller gyldighed? Her hævner det sig virkelig at tilbageoversætte Habermas til Wittgenstein. For Habermas er "Geltungsansprüche" just noget der udveksles i kommunikationens argumentative spil. For så vidt er de – i hvert fald, hvad angår de to gyldighedskrav "Wahrheit" og "Richtigkeit" – konstitutivt udsat for "Hinterfragbarkeit" og anvist på begrundelse. Med det tredje – "Wahrhaftigkeit" – forholder det sig rigtignok anderledes, for så vidt vi gensidigt må forudsætte om hinanden, at vi er subjektivt vederhæftigt til stede i vore ytringer, så længe vi overhovedet er i seriøs dialog. Men naturligvis kan den forventning bryde sammen, så vi trækker os ud af dialogen og i stedet begynder at objektivere hinanden som genstand for klinisk iagttagelse; for så vidt er også subjektiv oprigtighed eller autenticitet "hinterfragbar". Det korte af det lange er, at *gyldigt* er der ikke noget, der uden videre *er*. Gyldighed er for Habermas ikke noget faktisk bestående, men en transcenderende *prætention*, vi forbinder med vore ytringer, så længe vi er involverede i dialogisk kommunikation. Formentlig er det en sækularisering af transcendensbegrebet, der overhovedet vil berede den traditionelle religionsfilosofi vanskeligheder. Til gengæld er det ikke noget dårligt udgangspunkt for interkulturel dialog – og i øvrigt i

smukkeste overensstemmelse med de hermeneutiske betragtninger, hvormed bogen selv ender (s. 319f).

*Vagn Andersen, lektor, lic.theol.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

*Jødedommen 1-2. Religiøse tekster gennem 2000 år.*

Bind I: *Skriften og den rabbiniske tradition*,  
Børge Rod-Salomonsen & Judith Winther, eds.,  
Verdensreligionernes hovedværker,  
Forum, København 2001,  
309 sider, 268 kr.

Bind II: *Den religiøst-filosofiske, mystiske og hasidiske tradition*,  
Judith Winther, ed.,  
Verdensreligionernes hovedværker,  
Forum, København 2001,  
355 sider. 268 kr.

*Bind I* begynder med en 8 siders almen indledning af Judith Winther om grundbegreber i jødedommen: skabelse, pagt/udvælgelse, åbenbaring (herunder skriftlig og mundtlig *Torah*), forløsning og gudstjeneste. Den er skrevet lidt ukoncentreret, men får dog det væsentligste med. Flere informationer kunne gives klarere på det samme antal sider. Derpå følger, efter en introduktion til de bibelske skrifers indhold, stil og tilblivelses-historie, uddrag fra den hebraiske bibel, hvortil den seneste autoriserede danske oversættelse anvendes (s. 23-70).

Dermed er vi ved bogens 2. hoveddel, der efter introduktionsstof bringer uddrag fra klassiske rabbiniske tekster, først *Mishnah* med indslag af kortere tekster fra *Tosefta* og *Talmud* (s.73-153). Indledningen om de tre nævnte traditionssamlinger følges op af indledninger til de særlige *Mishnah* traktater, hvorfra der bringes uddrag, og disse er lange, sammenhængende uddrag fra forholdsvis få traktater, hvilket netop bidrager til at give et godt indtryk af denne art litteratur, og uddragene er valgt således, at de emner, der behandles i dem, belyser den *mishnaisk-talmudiske* jødedom alsidigt. Teksterne er udstyret med et fyldigt noteapparat, der er tilstrækkeligt til at gøre dem forståelige for f.eks. universitetsstuderende, ligesom der stedvis indføres forklarende ekskurser. Det første tekstuddrag består i de første 4 kapitler af *Mishnah* traktaten *Avot*, Fædre(ne), eller *Pirkei Avot*, Fædrenes Kapitler. Det er ikke bare alternative navne, som det angives s. 87, men det første er det oprindelige. Fra det 9. århundrede opdelttes den i kapitler til læsning på hver af sabbaterne mellem påske og ugefest, og derpå kom den til at hedde, Fædrenes Kapitler (eller: Kapitler fra traktaten *Avot*). Den er en samling af korte etisk-teologiske udsagn af lærde indtil *Mishnahs* tilblivelsestid, og er overordentligt oplysende for forståelsen af den religiøsitet, de repræsenterede. Den følges af de første 5 kapitler fra traktaten *Berakhot*, Benediktioner, der drejer sig om de to hovedsektioner af synagogens gudstjeneste, 'trosbekendelsen', *Shema' Israel*, og den såkaldte *Tefillah*, '(hoved-)bønnen', også kaldet Attenbønnen, og *Mishnahs* tekst suppleres med, at begge disse liturgiske stykker anføres; man kan dog undre sig over, hvorfor *Tefillah* citeres i

den såkaldte 'babyloniske' version vers med 19 benediktioner, der efterhånden blev bredt accepteret, og ikke i en version med 18 benediktioner, som det var skik at anvende i *Eretz Israel*, hvor *Mishnah* blev til. Men vigtigere er naturligvis, at også disse temaer er centrale for forståelsen af jødedommen. Her suppleres der med to *Gemara* stykker (s. 121-9), uddrag af *Talmud*'s kommentar, supplement og diskussion af *Mishnah*'s tekst.

S. 131-53 bringes herefter uddrag af to traktater med indhold af en anden, nemlig juridisk art. Det drejer sig om traktaterne *Sanhedrin*, Synedrium eller 'Det store råd' og *Makkot*, 'Slag' (som straf), to traktater, der efter alt at dømme oprindelig udgjorde et hele. Teksterne er særdeles oplysende for, hvordan retsopfattelsen var (på centrale punkter påfaldende moderne), og hvordan rabbinske domstole fungerede (desværre kun) korte stykker fra *Talmud* (s. 142f og 148-53), den sidstnævnte om den messianske tid og tidspunktet for dens frembrud. *Talmud* traktaten *Sanhedrins* afsluttende del indeholder nemlig et stort stof om den messianske tid og den kommende verden, da *Mishnah* traktaten slutter med udsagn om disse emner.

Efter en ny indledning, denne gang først om *Midrash* litteraturen (ordet betyder forskning (i den hellige skrift), fortolkning), gives der indledningsstof, der specifikt handler om de såkaldte *hahakhishe Midrashim*, dvs. de samlinger af rabbinske udlægninger af 2-5 Mosebog, der stammer fra før-*mishnaiske* rabbinere, men først blev endeligt redigeret efter *Mishnah*). Herefter følger et fyldigt og velvalgt uddrag fra kommentaren til 2 Mosebog, *Mekhilta* (s. 164-83). Det undrer, at forfatteren i indledningen kan tilslutte sig en forældet teori om, at *halakhah* (traditionens forskrifter) er 'udledt' af skriften ved eksegese. Der er tale om forskrifter, der fandtes i traditionen (som heller ikke var 'udledt' ved fortolkning), og som fortolkningen vil vise, at der er *hints* til i den hellige skrift. Der gives herpå en indledning til *haggadiske Midrashim*, værker, hvori hovedvægten ligger på fortolkningen af narrative, etiske og teologiske dele af de fem Mosebøger, og som er blevet til over en lang periode efter 400 e.v.t. Herfra er valgt udlægninger af skabelses- og syndefaldsberetningerne i 1 Mosebog, og om Abraham som den første jøde og Moses som den første profet. Også disse afsnit er præcist oversat og udvalgt, så de både er instruktive for disse værker teologisk og genre-mæssigt. Hvad man savner er imidlertid oversættelser af større uddrag fra den palæstinensiske og den babyloniske *Talmud*. Det er væsentligt, den babyloniske *Talmuds* autoritative betydning taget i betragtning, at få den *talmudiske gemara* bredt præsenteret. Selv om meget af stoffet i *Midrash* skrifter genfindes i de to *Talmud* værker, har ikke ubetydelige dele af dem en anden karakter end *Midrash*erne, nemlig ved at behandle emnerne på en tematisk ekspliciterende måde, hvorunder f.eks. teologiske problemstillinger bliver bredt udfoldet.

Bind I går derpå over til senere bibelkommentarer (s. 209-31), og vælger her den skoledannende kommentar af *Rashi* (akronym for Rabbi Shlomo ben Yitshak, der døde i 1105), og som stadig læses af brede kredse inden for jødedommen. Med rette anføres det, at dens styrke ligger i, "at den er kortfattet og klar", og at den kan siges at opsummere den tidligere rabbinske tradition (s. 209) – om end, må det tilføjes, i udvalg og yderste korthed. De udvalgte afsnit er udlægninger af de ti bud (2 Mos 20,1-17 og 3 Mos 19,11-18). Dette udvalg har den fordel, at det lader det særlige ved Rashis fortolkning træde frem ved sammenligning med de tidligere anførte afsnit fra *Mekhiltas* udlægninger af de ti bud. Omkostninger er der desværre ved ethvert udvalg, hvilket her

betyder, at mere *midrashiske* dele af Rashi, der er oplysende for hans tænkning, må udelukkes.

Herudover indeholder bindet indledning til og korte uddrag fra de såkaldte kodifikationer (s. 232-43), dvs. sådanne værker, der klargør, hvordan de religiøse forskrifter skal praktiseres under de aktuelt eksisterende vilkår. Vi får uddrag fra det omfattende og autoritative værk *Mishneh Torah* af Maimonides (d. 1204), *Arba'ah Turim* (De fire Søjler) af Yaakov ben Asher (d. 1340) og fra *Shulhan Arukh* af Yosef Karo (d. 1575), et værk, der bygger på *Arba'ah Turim*, og som fik bred anerkendelse og stadig betragtes som normativt.

Bind I slutter med en række liturgiske tekster (s. 247-78), der sammen med dem, der er omtalt ovenfor, giver et godt indblik i jødisk gudstjenesteliv. Det meste af påske *haggadah*'en, den liturgi, der anvendes i forbindelse med påskemåltidet i hjemmene, er oversat. Den består af genfortællinger af udvandringen fra Egypten med fortolkninger, taksigelser og bønner og er en lille samling af bibelcitater, uddrag fra *Mishnah* og *midrashim*, benediktationer, bønner og *piyyutim*. Det ville have været en fordel, hvis det var markeret, hvor man havde foretaget overspringelser, da disse trods alt ikke er ubetydelige (f.eks. er det meste af lovsigelsen efter måltidet udeladt), og der er et par pudsige fejl i introduktionerne. Synagogen i Krystalgade tilskrives her *sefardisk* rite (s. 253; den er *ashkenazisk*), og der figurerer ikke en centraleuropæisk version af *haggadah*'en. Den "nordfransk-engelske" version, der omtales s. 265, er rite i *Ashkenaz-Nordfrankrig-England*, og når det derefter angives, at man oversætter efter E.D. Goldschmidts udgave, glemmer man at angive, hvilken version, der er tale om.

Som det fremgår, er der tale om et meget instruktivt bind med velvalgte og veloversatte tekster samt oplysende kommentarer. Den væsentligste indvending er, at man ved et enkelt greb kunne have fået plads til de ovenfor efterlyste teksteksempler (specielt fra *Talmud*), nemlig ved at undlade første del, der består af *Tanakh* (bibel-) tekster. Enhver, der er interesseret i jødedom, vil være i besiddelse af en hel bibel.

*Bind II* begynder med samme indledning som bind I. Dens sprog lider desværre, ligesom mange af kommentarerne til teksterne i det følgende, af en pudsig sproglig ubehjælpssomhed. I stedet for ordet *rabbiner* siges 'rabbi'; det går vel, men det gør formerne 'rabbiën' og 'rabbier' ikke (således gennem hele bogen), og skønt er heller ikke 'jordens fire hjørner' i stedet for 'de fire verdenshjørner', 'filosofisk skrivning' for filosofiske forfatterskaber (s. 27), 'det kritiske vers' for det afgørende vers (s. 39) for nu blot at give nogle eksempler.

Bind II er bygget op på en anden måde end bind I. I stedet for et noteapparat med præcise, koncentrerede oplysninger indskyder Winther sine kommentarer i teksterne, og de er som regel meget bredt formulerede, dvs. unødigt pladsforbrugende. Bind I's opbygning er langt at foretrække og ville også give plads for mere tekst, hvilket er dset, denne genre skal bringe.

Den første af de tekster, der oversættes (s. 33-50), er et indlysende valg, kap. 51 fra 3. del af *Moses Maimonides' Moreh Nebukhim* (Vejleder for Rådvilde), der vil vise, hvad den højeste form for visdom er. For Maimonides, aristotelisk rationalist, er den sande vise den, der udvikler sin intellektuelle formåen til et sådant niveau, at han kan leve i en vedvarende koncentration om den højeste virkelighed, Gud, og dermed i en tilstand af "intens [intellektuel] nydelse" (s. 49), og den sande form for kærlighed til Gud er baseret på forståelse. Winther ser i kommentarerne ikke radikaliteten i Maimonides' intellektualisme, men 1) traditionaliserer ham (s. 39), og 2) gør ham til

mystiker (f.eks. s. 49), hvilket er uholdbart. Den virkeligt vise er for Maimonides den, der når den højeste form for *filosofisk*, dvs. intellektuel, indsigt, og et i forskningen omdiskuteret spørgsmål er, om hans enigmatiske fremstillingsform ikke dækker over den farlige tanke, at opnåelse af denne intellektuelle indsigt gør *Torahen* overflødig for den vise – og kun nødvendig for jævne mennesker.

Der følger oversættelse af andre, kortere *Maimonides* tekster, hvorefter Winther præsenterer den i 1141 afdøde spansk-jødiske digter og teolog *Judah Halevi*, og vi får dermed et åbenbaringsteologisk modstykke til *Maimonides* (s. 59-65), hvoraf halvdelen dog er indledning og indskudte kommentarer. Men Halevi tages op igen i anden del (s. 69-92) om religiøs digtning i den såkaldte 'guldalder' i Spanien, illustreret ved digte af Shlomo Ibn Gavirol, Moses Ibn Ezra, Judah Halevi og Nahmanides (Mosheh Ben Nahman).

3. del, et mellemafsnit med overskriften "Den mystiske Tradition" (s. 95-150), drejer sig om litteratur, der enten er af mystisk art såsom skrifterne om de himmelske haller, *Hekhalot* litteraturen, eller som er kosmologisk spekulation, såsom *Sefer Jetzirah* ("Bogen om Skabelsen"). Sidstnævnte (104-15) handler om tallene og bogstaverne som magtfulde fænomener og deres rolle i skabelsesprocessen, mens *Hekhalot* litteraturen (s. 116-32) er samlinger af traditioner af enten magisk art eller esoteriske traditioner, der centrerer sig om de værdige i traditionen, der efter bestemte forberedelser og under brug af særlige ritualer oplever en himmelrejse, der fører dem gennem de himmelske paladser, indtil de til sidst når frem til den ærefrygtindgydende vision af den guddommelige trone (jf. Ez 1) og til at tage del i englenes gudstjeneste omkring den. Endelig anføres etiske tekster fra den middelalderlige, pietistiske, *hasidei Ashkenaz*, de fromme i Tyskland-Nordfrankrig.

Med 4. del er vi ankommet til *Kabbalah* (s. 158-255), der primært handler om skriftet *Zohar* ("Bogen om den himmelske Stråleglans") fra slutningen af det 13. århundrede og begyndelsen af det 14. århundrede. Den blev bibel for senere mystikere og er derfor med rette så ekstensivt repræsenteret. Det karakteristiske ved *Zohars* idéverden er den særegne emanationstanke. Den uendelige guddom, om hvem intet kan siges, emanerer eller udkrystalliserer sig i 10 forskelligartede energicentre, *sfirot*, imellem hvilke de guddommelige energier strømmer og imellem hvilke der i idealtilstanden er harmoni. *Sfirot* verdenen åbenbarer sig for mystikerens indre øje, han kan meditativt stige op til disse energicentre, om end ikke til de øverste. Fra den emaneres de lavere verdener indbefattet menneskets inderste selv, dets *neshamah*. Harmonien i *sfirot* verdenen er imidlertid blevet brudt ved syndefaldet og menneskets opgave bliver nu at bidrage til genetableringen af harmonien ved genoprettelseshandlinger, *tikkun*, gennem bøn, meditation og lydighed mod *Torahen*. Det illustreres gennem en serie af velvalgte tekster, der trods deres komplicerede karakter såvel indholdsmæssigt som (ofte) sprogligt i alt væsentligt er klart oversat. Imidlertid bliver omfanget af de oversatte tekster væsentligt reduceret af, at de heller ikke her er særligt koncentrerede, indskudte kommentarer bliver nu alt for omfattende.

*Kabbalah* kapitlet slutter med et afsnit om den lurianske mystik, der opstod i Safed i Galilæa i det 16. årh. med Jitzhak Luria som den centrale skikkelse (s. 236-55). Den komplicerede lurianske myte bygger på, men modificerer *Zohars* univers. Den går ud på, at emanationsprocessen forudsætter, at den allestedsnærværende guddom først foretog en kontraktion, *tzimtzum*, så der opstod et tomt rum, ind i hvilket emanationen kunne finde sted. Men under emanationsprocessen indtraf en kosmisk katastrofe, og det

guddommelige liv spredtes som lysgnister i det tomme rum, hvor de opfangedes af onde kræfter. De befinder sig derfor i et kosmisk eksil. Genoprettelsen, *tikkun*, af den oprindelige usplintrede guddommelige enhed er centrum i lurianernes tankegang og forudsætter en særlig praksis. Både den kosmogoniske teori og den lurianske praksis illustreres ved teksteksempler – sådan må man formulere det, idet indledning og kommentarer til lurianismen fylder mere end teksterne.

Den *hasidiske* bevægelse, der opstod i 1700-tallets Østeuropa, behandles også ekstensivt (s. 259-325). Den blev hurtigt spaltet op i mange forskellige grupperinger, centrerede omkring en leder, *Zaddik* (retfærdig), der ansås for at leve i en vedvarende tilstand af nærhed til eller enhed med Gud og som derfor kunne hæve deres tilhængere op på højere stadier. Hver af dem havde deres egen særegne lære. Man betonedes (med Winthers formulering) at universet er en emanation af Gud, hans 'klædebon', og at han derfor kan findes i alt, forudsat at man åbner sig for hans glædeskabende nærvær. Winther diskuterer kort, om der er tale om mystik og hævder, at man må nøjes med at sige, at der "fandtes mystiske elementer hos adskillige fremstående hasidiske mestre, uden at disse elementer blev væsentlige dele af *hasidismens* verdensanskuelse" (s. 270f). Det undrer lidt, selv om det er oplagt, at ikke enhver tilhænger af *hasidismen* blev mystiker, og, kunne man tilføje, selv om der hos de *hasidiske* grupper i dag kun er tale om et mystisk element. Men de mange valgte tekster, der oversættes, er ikke desto mindre domineret af mystik, fra den monistiske tankegang hos Habad/Lubavits (der er svagt repræsenteret i tekstudvalget) til de mere pointeret lurianske tænkende grupper. Kapitlets tekstudvalg giver et alsidigt billede af den hasidiske bevægelse, og her dominerer teksterne heldigvis over kommentarer. Men selv om forskelligartetheden mellem de hasidiske grupperinger er stærkt betonet i indledningen (s. 266) vil den måske være sværere for læserne at slå ned på, sådan som tekstudvalget er opbygget.

Der afsluttes med et kort kapitel, med overskriften "... Og i det 20. århundrede" (s. 324-30). *Kabbalah/hasidisme* i vor tid illustreres her ved en tekst af Abraham Jitzhak Ha-Kohen Kook, den første ashkenaziske overrabbiner i Eretz Israel, d. 1935, en ortodoks zionist (men ikke den, der lagde grunden til religiøs zionisme, som det hævdes s. 324) med en *kabbalistisk* inspireret teologi, der adapterede den evolutionistiske tankegang og så historien som en udvikling i retning af større og større moralsk fuldkommenhed: "... de gode gnister, *nitzotzot* i den menneskelige vilje ønsker at gå fremad og højere op..." (s. 327). Det er ubestrideligt en interessant tekst, men også en, der er ukarakteristisk for moderne jødisk teologi. Det ville være at foretrække, at et værk som dette sluttede med tekster fra en ortodoks, en konservativ og en reform teolog, der kort kunne illustrere nogle modeller for, hvordan man anvender jødisk religiøs tradition på modernitetens betingelser.

Den kritik, der stedvist har været rejst i det foregående, har drejet sig om enkeltheder og forhold, der står til diskussion, og kan ikke skjule, at vi med dette bind (som med bd. 1) har fået et væld af vigtige, godt oversatte og illustrative tekster fra jødisk tradition, og man kan glæde sig over, at jødedommen hermed er velrepræsenteret i dette store værk.

*Peter Steensgaard Paludan, lektor i judaistik  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

John Hick,  
*Den femte dimension. Om religiøsitet og livsforståelse*  
(på dansk ved Gitte Brückner),  
Samleren, København 2001,  
320 sider, 298 kr.

Den engelske religionsfilosof, John Hick, har gennem sit omfattende forfatterskab argumenteret for en *kritisk realisme* i forhold til spørgsmålet om, hvad vi er berettiget til at forbinde med ordet 'Gud'. I bogen *Den femte dimension* har han givet en sammenfattende og alment tilgængelig fremstilling af sin opfattelse, som i særlig grad udmærker sig ved sin vilje til at behandle kristendommen og dens problemstillinger i en konstruktiv dialog med de øvrige 'store' religiøse traditioner (jødedom, islam, hinduisme og buddhisme).

Efter en indledning, der præsenterer bogens overordnede perspektiv, handler første del ('Billedet tegnes') om et opgør med forskellige varianter af en naturalistisk livsforståelse. Imod en sådan reduktion af tilværelsen placerer Hick sin tese om 'det ultimative Virkelige'. Langt fra at være tvingende implicerer denne tese en maksimal *kognitiv frihed*: "For selvom vi tilsyneladende har en tendens til at opleve det naturlige i lyset af det overnaturlige, er vi ikke tvunget til det" (52). Anden del ('Livets mening') præsenterer den *kosmiske optimisme*, som for Hick at se udgør et overordnet fællestreik for de religiøse traditioner i østen og vesten: "Alle traditioner skelner strengt mellem den tilstand, som vi ønsker at blive frelst, opvågnet eller udfriet fra, og den uendelig bedre tilstand, som den angiver vejen til. En dybt pessimistisk opfattelse af vores nuværende situation er forbundet med en meget optimistisk opfattelse, der til syvende og sidst står åben for os" (68). I tredje del ('Guder og absolutter som det Virkelige fremtrædelsesformer') fokuseres på Pseudo-Dionysios, Mester Eckehart samt på, hvad Hick ikke viger tilbage for at kalde "en pan-indisk skelnen mellem Gud i sig selv og Gud i forhold til den skabte verden" (114). Fjerde del ('Religiøs erfaring og mystik') sætter især fokus på de teologisk set 'kætterske' tanker hos Julian af Norwich (14. årh.), som Hick finder både spændende og aktuel. I femte del ('The Saints Come Marching In') gælder det for Hick om – især i tilknytning til en fremstilling af Gandhi – at rehabiliterer fænomenet 'helgener' som en slags rolle-modeller, vi andre, almindelige dødelige kan (og bør) spejle os i. Om helgenerne og deres betydning skriver han således følgende: "Vi føler umiddelbart, at individer i denne tilstand inkarnerer nogle af vores fællesmenneskelige muligheder. Vi fornemmer ikke blot, at de er mindre selvcentrerede end os andre, men paradoksalt nok også, at de også er mere fuldendte" (214). I bogens afsluttende, sjette del ('Det dennesidige og det hinsidige') behandler Hick det 'vilkår', at vi er nødt til at tale om det 'ultimative Virkelige' i form af *myte* og *metafor*. Her lægges med andre ord afstand til enhver idé om bogstavelig sandhed i religiøse anliggender; i stedet fremhæver Hick som det afgørende kriterium for en mytes 'sandhed' at "den gør os åbne over for det Transcendente" (285).

Hicks vilje til at forankre sin religionsfilosofi i den globaliserede verdens multi-religiøsitet manifesterer sig i en udpræget sans for religionernes overordnede fællestreik, altså et fokus på det, der forener, snarere end på det, der adskiller. I forlængelse heraf er det bogens hovedtema – i direkte opposition til en naturalistisk opfattelse af verden og individet – at mennesket rummer en 'åndelig dimension' (gudbilledlighed, guddomsgnist, 'atman', eller hvad religionerne kalder det), i kraft af hvilken vi har mulighed for

at opleve en forbindelse til universets 'femte dimension', den åndelige virkelighed. Hvad denne åndelige virkelighed måtte være i sig selv, har vi ingen mulighed for at vide noget om (jf. nedenfor), men den er virkelig i *den religiøse erfaring*. Hick skelner ikke mellem religiøs og mystisk erfaring, og det er i det hele taget karakteristisk for hans projekt, at det netop er i religionernes *mystiske* traditioner, at han finder det fælles tema, som især interesserer ham, nemlig "en transcendering af vores naturlige selvcentrering" (166). Sin forståelse af religiøs erfaring uddyber han med følgende kommentar: "Og det store spørgsmål i forbindelse med religiøs (inklusive mystisk) erfaring er nu, om den er en erfaring af en virkelighed uden for os, eller om den kun er en indre modificering, der er frembragt af vores bevidsthed" (119). Altså: kan vi stole på den religiøse erfaring?

I forhold til dette spørgsmål er det, at Hick bekender sig som 'realist', idet han ønsker at "forsvare den religiøse persons epistemiske ret til at leve ud fra en religiøs frem for en naturalistisk tro" (202). Han tilslutter sig desuden det af kollegaen, Richard Swinburne, introducerede 'princip for rationel troskyldighed' ('principle of credulity'), som siger, at ligesom vi normalt ikke tvivler på vores kognitive erfaringer af en modkørende bil eller en angribende løve, på samme måde behøver vi ikke at tvivle på vores religiøse erfaringer. Eller rettere: det mest 'naturlige' vil være at fæste lid til dem, selvom Hick dog klogeligt tilføjer det forbehold, "at modstridende omstændigheder kan føre til, at den troens rationalitet, som virkede umiddelbart, herved forkastes" (203). Men hvad skal der så forstås ved *kritisk* realisme, eller hvorved adskiller Hick sig fra en 'realistisk' position? Heri ligger, at han på to afgørende punkter tilslutter sig grundtanker i Kants kritiske filosofi: For det første, at vi ikke har nogen 'ren' eller direkte erkendelse af omverdenen; perception rummer altid et element af fortolkning, fordi den er formet af bevidsthedens anskuelsesformer (tid og rum) og kategorier (f.eks. årsag) – i dag ville vi nok snarere sige: det kognitive og sproget. For det andet indebærer Kants distinktion mellem det 'fænomenale' (tingen som den viser sig for os) og det 'noumenale' (tingen som den er 'i sig selv'), at vi aldrig vil kunne vide noget om Gud eller den guddommelige virkelighed 'i sig selv'. Overført på 'religion' indebærer denne distinktion, at "vi skelner mellem Gud som ultimativ virkelighed, hinsides menneskets begrebsliggørelse, og Gud som det, vi rammes af og begrebsliggør i vores menneskelige sprog". – Og Hick tilføjer: "Det er den sidstnævnte, der beskrives i teologien og tilbedes i templer og kirker" (112). Hermed er der samtidig åbnet mulighed for at betragte de forskellige religioner som ligestillede, men naturligvis kulturelt og sprogligt forskellige, forsøg på at formulere menneskets møde med den 'ultimative virkelighed'. Hick er med andre ord fortaler for en religiøs *pluralisme*-hypotese.

Også ud fra en funktionel betragtning har de 'store' religioner ifølge Hick et overordnet fællestræk, nemlig ved at være "den sammenhæng, der gør en transformering af den menneskelige eksistens mulig, en forvandling fra den syndige og/eller uoplyste selvoptagethed til en radikal ny orientering med centrum i det Guddommelige, det Transcendente eller det Ultimative, hvor det, som går under navne som det sande og selvløse selv, *atman*, den universelle buddha-natur eller vores guddommelighed, kan udfries" (19). 'Frelse' er dermed i overensstemmelse med mystikernes enstemmige opfattelse af, at det afgørende er, at individet undergår en transformation fra at være centreret i sit ego og til at være centreret i det 'ultimativt virkelige'. Det er ikke mindst i kraft af denne mulighed, at Hick mener sig berettiget til at betragte religionernes centrale budskab som 'godt nyt' for menneskeheden. For nok er religionerne pessimistiske i deres syn på 'synden' og dens konsekvenser, men ikke desto mindre lægges



der vægt på muligheden af en tilstand, som er uendelig meget bedre: “Gennem den guddommelige nåde og barmhjertighed eller ved gradvis at transcendere den egoistiske synsvinkel og derved virkeliggøre vores egen inderste natur, kan vi opnå eller modtage vores højeste gode. Det siges, at denne uendeligt bedre tilstand står åben for alle, derfor er budskabet i alle de store religioner godt nyt for menneskeheden” (68).

Pudsigt nok er det nu på denne baggrund, at vi må se en væsentlig årsag til Hicks kritiske distance til en non-realistisk opfattelse, der blot betragter ‘Gud’ eller ‘brahman’ som et udtryk for – eller en samlebetegnelse for – menneskets egne ønsker, håb eller højeste værdier. Han kritiserer således non-realismen (fx Don Cupitt og D.Z. Phillips) for i realiteten at udgøre en religiøs naturalisme, hvis konsekvenser “er lige så pessimistiske som konsekvenserne for [af?] den sekulære naturalisme” (35). Hvis man selv har været heldig i livets lotteri: er velstillet og har fået mulighed for at udfolde sine evner, kan man måske være tilfreds med en sådan opfattelse; men for det store flertal af mennesker stiller sagen sig anderledes: de har i høj grad brug for ‘godt nyt’ og for den ‘kosmiske optimisme’, som religionerne er udtryk for. På denne baggrund kritiserer Hick non-realismen for et repræsentere et *elitært* budskab, som “kun giver mening for de heldige af os” (35). Hick hører åbenbart selv til de heldige, – i hvert fald lever han personligt fint med en teologi, som befinder sig på kritisk afstand af kirken og dens dogmer, hvilket blandt andet viser sig i hans tydelige forkærlighed for den mystiske tradition repræsenteret ved navne som Pseudo-Dionysios, Mester Eckehart og Julian af Norwich.

John Hick har med *Den femte dimension* skrevet en virkelig god og oplysende bog, som med stort udbytte vil kunne læses af alle med interesse for ‘religiositet og livsforståelse’ – for nu at minde om bogens undertitel. Og det er jo i disse tider temmelig mange. Til gengæld behøver man ikke være clairvoyant for at kunne se, at Hick har placeret sig et sted, hvor han kan være sikker på at blive iltert irrettesat af såvel religionshistorikere som teologer – hvis de da i det hele taget gider læse hans bog. Til gengæld bør – efter nærværende anmelders ydmyge opfattelse – ingen religionslærer snyde sig selv for Hicks konstruktive perspektiv. Og når alt kommer til alt, kunne der jo endelig også tænkes at foreligge den mulighed, at religionsfilosofiens ‘grand old man’ blot er lidt forud for sin tid?

*Troels Nørager, lektor, dr.theol.  
Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Niels Grønkjær,  
*Kristendom mellem gnosis og ortodoksi: En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen,*  
disputats, Theology Series 20,  
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2002,  
450 sider, 348 kr.

Niels Grønkjærs afhandling udmærker sig ikke mindst ved sin beundringsværdige spændvidde. Hovedanliggendet er, som undertitlen angiver, en systematisk undersøgelse

se af Augustins platonismereception, hvilket i sig selv er en omfattende sag, men undersøgelsen favner endnu videre, idet den lægges til rette som et muligt svar på en anfægtelse, der berører en kristen legitimitetsproblematik i moderne tid. Anfægtelsen skyldes Hans Blumenbergs bestemmelse af kristendommens grundproblem som en indbygget uforenelighed mellem skabelse og forløsning. Grønkjær adopterer denne systematiske karakteristisk, der i afhandlingen formuleres som en spænding mellem ortodoksi og gnosis. En af bogens teser er, at Augustin i sin teologi ikke søger at opløse men at forvalte denne spænding. Det betyder bl.a., at Blumenbergs reduktion af kristendommen, ikke mindst Augustins teologi, til en grundlæggende gnostisk religion, der som sådan ikke har nutidig gyldighed, imødegås.

Grønkjær viser i en detaljeret og meget overbevisende analyse af de platoniske spor i Augustins forfatterskab, hvorledes en negativ verdensvurdering, hvortil forløsnings-tanken knytter sig, modsvares af en positiv verdensvurdering, hvortil skabelsestanken knytter sig, med væsentlig inspiration fra Platons *Timaios*. Bestemmelsen af gnosis overtages fra Blumenberg som idealtypisk begreb for et dualistisk tankemønster, der tilkender forløsningstanken absolut primaritet, mens ortodoksi anvendes som begreb for en harmoni-bestræbelse, der søger en balance mellem den skabte verdens godhed og håbet om forløsning.

Det interessante ved Augustin er, ifølge Grønkjær's analyse, at hans teologi hverken opløser kristendommens grundproblem eller forfalder til gnosis, men netop forvalter spændingen mellem ortodoksi og gnosis. At der er tale om forvaltningen af en spænding, der ikke lader sig opløse (med mindre kristendommen som sådan opløses), transponerer således også problemet over i en moderne kontekst, hvor Grønkjær med sin Augustinlæsning konfronterer Blumenbergs karakteristik af *Neuzeit* som den humane selvhævdelses overvindelse af gnosis. Grønkjær's pointe er ikke, at vi bør vende tilbage til Augustins teologi. Moderniteten gør netop en forskel. Også her følger han Blumenbergs idéhistoriske optik med særligt henblik på teorien om tankemønstres funktionelle ombesættelse. Man kan vel kort formulere det på den måde, at kristendommens grundproblem forbliver det samme, selvom den historiske kontekst, inden for hvilket det umiddelbart giver mening, ændrer sig. Et andet eksempel på ombesættelsen af en idé eller et tankemønster er Augustins reception af Platons skabelsestanke. Hvor den platoniske demiurg i forsøget på at efterligne en uforanderlig værensorten indretter verden ud fra den foreliggende materies kaos, skaber den kristne Gud verden ud af intet. Augustin kan således ikke uden videre overtage den platoniske model. Ikke desto mindre er det muligt for ham at parre de platoniske principper for verdens tilblivelse med den kristne tanke om, at Gud i sin althed skaber en god verden. I den forstand lever den platoniske – og plotinske – tradition videre i en fortsat ombesættelse af tankemønstret. På analog vis kan man hævde, at en moderne teologi stadig må forholde sig til Augustins teologi, for så vidt som det grundlæggende anliggende, nemlig forvaltningen af kristendommens grundproblem, stadig er det samme. Det er her Grønkjær sætter en kritik ind over for Blumenberg, for så vidt som denne ensidigt bestemmer Augustins teologi som gnostisk og derved frakender den legitimitet i moderniteten.

Blumenbergs tese går kort fortalt på, at det i første omgang lykkes kristendommen, på overgangen fra antikken til middelalderen, at afvende gnosis, i det mindste på overfladen, men som recidiv vender gnosis tilbage i nominalismens og reformationens voluntaristiske Gudstanke, hvilket i sidste ende udfordrer en human selvhævdelse til endeligt at overvinde gnosis. Dermed indledtes *Neuzeit*. Det er med andre ord ikke

muligt for kristendommen, forstået som gnosis, at bevare en nutidig legitimitet. I modsætning til Blumenberg sætter Grønkjær imidlertid ikke det afgørende skel ved overgangen fra middelalder til nyere tid, men ved overgangen fra antikken til middelalderen, eller med andre ord ved Augustin i den forstand, at hans afvendelse af gnosis repræsenterer en forholden sig til spændingen mellem gnosis og ortodoksi, der *som* forvaltning og problembevisthed udgør en modstandskraft mod enhver form for fundamentalisme. Således er det den fortsatte *forvaltning* af det i kristendommen indbyggede grundproblem, der, ifølge Grønkjær, kan tilfredsstille kravet om en nutidig legitimitet. Grønkjær udbygger dermed det idéhistoriske perspektiv, han primært henter hos Blumenberg, med indføjelser af netop den ortodokse dimension hos Augustin, som Blumenberg syntes blind for.

Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg nærer stor respekt for den belæsthed og velargumenterethed, hvormed Grønkjær gennemfører sin diskussion af afhandlingens bærende teser. Hans livtag med traditionen kan ikke andet end imponere. Det er flot, at platonismen forfølges helt tilbage til Parmenides' idealistiske bestemmelse af værensbegrebet og helt frem til en legitimitetsproblematik i nutidig teologi. Afhandlingen udmærker sig på den måde ved evnen og viljen til at forfølge en systematisk, religionsfilosofisk problemstilling i et stort anlagt perspektiv. Ikke desto mindre forekommer afhandlingens filosofiske problematik mig i visse henseender uforløst. Grønkjærs svar på et spørgsmål om kristendommens nutidige legitimitet gives med henvisningen til en fortsat forvaltning af et spændingsforhold. Men hvis talen om et grundproblem skal tages alvorligt, må man i princippet kunne forestille sig en løsning på dette problem, ikke blot en fortsat forvaltning af spændingen: Spænding og løsning, endsige forløsning, danner normalt modsætningspar. Nu kan man selvfølgelig med Grønkjær hævde, at den mulige opløsning af kristendommens grundproblem ville opløse selve kristendommen, hvorfor en løsning i for sig slet ikke efterstræbes, men det efterlader stadig spørgsmålet om kristendommens legitimitet ubesvaret. Man fristes endda til at spørge sig selv om, hvorvidt Blumenbergs tese om selvhævdelsens overvindelse af kristendommen egentlig er tilbagevist, blot fordi gnosis udvides med ortodoksi. Sagt på en anden måde: Hvori beskytter kristendommens ortodokse dimension sig på afgørende måde over for moderniteten? Dette synes at være et afgørende filosofisk og for så vidt også religionsfilosofisk spørgsmål, afhandlingen ikke får besvaret på en tydelig eller tilstrækkelig måde. Grunden kan være, at et sådant spørgsmål ligger uden for undersøgelsens teologiske horisont, hvilket ikke i sig selv er et problem for dens systematiske og dogmehistoriske perspektiv, hvor det primært er tankemønstres indre konsistens, der står til diskussion, men det er og bliver dog et problem for en afhandling, der, som det siges, forstår sig selv som religionsfilosofisk. For så vidt som religionsfilosofi først og fremmest er filosofi, må den i mine øjne ikke vige tilbage for at stille et sidste spørgsmål om gyldighed. Grønkjær 'afvender' et sådant spørgsmål ved i stedet for at tale om plausibilitet. Nuvel, spørgsmålet er da, om Grønkjærs justering af Blumenbergs Augustinlæsning har gjort Blumenbergs idéhistoriske optik mindre plausibel. Hvis selvhævdelsen kan ses som en overvindelse af gnosis, er det lige så problematisk for en kristen teologi fortsat at fastholde den dobbelthed mellem gnosis og ortodoksi, Grønkjær advokerer for, som at fastholde en ren gnostisk tankegang. Hvis Grønkjær herimod vil insistere på, at det kun er en bremsning af udviklingsmulighederne i den Augustinske teologi, der, i kraft af en *deus absconditus*, udfordrer mennesket til en religionsfor nægtende selvhævdelse, så skylder han os stadig et svar på, i hvilken forstand ortodoksien gør en afgørende forskel.

Det er som om, Grønkjær vil indløse det attraktive i Blumenbergs idéhistoriske optik uden at tage de ubehagelige omkostninger med i købet. For at stille det på spidsen er spørgsmålet simpelthen, om Grønkjærs imødegåelse af Blumenbergs Augustinlæsning samtidig formår at imødegå den radikale hævde af kristendommens manglende gyldighed i moderniteten. Så længe et forhold til gnosis – dvs. henvisningen til en forløsende, men utilgængelig instans uden for verden – opretholdes, fastholdes lige præcis den øverste, guddommelige autoritet, som blokerer for et begreb om det menneskelige subjekts autonomi.

Noget andet er til gengæld, at Blumenbergs opgør med substantialismen gør det muligt at aktualisere 'gamle' tankemønstre, fordi de ikke, om man så må sige, tages på ordet. I denne 'svage' forstand er det meget tænkeligt, at tankemønstrene fra en augustinsk teologi med en vis plausibilitet lader sig forene med en moderne verdensopfattelse, men det er som sagt et løsningsforslag, der i den fortsatte forvaltning af en spænding henviser til, at en sidste forløsning ikke er af denne verden, og som vel, når alt kommer til alt, ansføres af en apologetisk interesse.

Når dette er sagt, skal det selvfølgelig samtidig medgives, at en teologisk doktordisputats ikke kan forventes at save den gren over, den selv sidder på. Spørgsmålet er blot, om det bliver et problem for undersøgelsens egentlige ærinde, at Blumenbergs idéhistoriske optik vælges som grundlæggende indfaldsvinkel. Blumenbergs egen ansats til en teologi, der tilbyder en foranderlig (og for så vidt både antiplatonisk og antiagnostisk) Gud, hører, som Grønkjær selv anfører, en anden afhandling til. Hvis man imidlertid virkelig ville drage konsekvensen af Blumenbergs systematiske kristendoms-kritik, så var det måske den afhandling, der skulle skrives.

Under alle omstændigheder ville det dog være urimeligt at hævde, at Grønkjærs afhandling står og falder med inddragelsen af Blumenberg. Alene den fyldige, tekstnære gennemgang af Augustins indoptagelse af nyplatoniske anskuelser, samt i særdeleshed anvendelsen – eller måske skulle man sige: ombesættelsen – af skabelsesmyten fra Platons *Timaios* i Augustins fremstilling af skabelsesakten, udgør en selvstående studium. Ikke mindst den analyse, der imod den kritiske fortolkningstradition hos Löwith, Frank og andre, udlægger Augustins beskrivelse af tidens tilblivelse som et formgivningsaspekt i skabelsen af verden (forstået som *concreatio*) forekommer overbevisende og nuancerende. Grønkjær demonstrerer med al tydelighed, hvorledes en anskuelse kan skifte karakter inden for en ny historisk kontekst og samtidig bevare sin idémessige struktur. Alligevel trænger et par kritiske bemærkninger sig også på i denne sammenhæng. Det glider tilsyneladende ud af billedet, ikke blot hos Augustin, men også hos Grønkjær selv, at Platon *kun*, hvad al snak om tilblivelse angår, lægger en sandsynlig fortælling (*eikos mythos*) i munden på Timaios. Foranderlighedens verden, som jo er den verden, vi alle lever i, kan vi kun sige noget om, for så vidt som vi, ved hjælp af en tilblivelsesmyte, anskuer den som et billede af den rene, uforanderlige væren. Hvor denne væren er genstand for fornuftens ufejlbarlige indsigt, er foranderlighedens verden, som imitation af ideernes virkelige virkelighed, genstand for vores fejlbare sanseapparat. Spørgsmålet er med andre ord, hvor tilforladelig verden egentlig er i den platoniske optik, hvor den indsigtsfulde sjæl endvidere (som f.eks. i *Faidros* 249a) stilles i udsigt, at den i tidens fylde vil kunne løsrive sig endeligt fra et liv på jorden. I Augustins platonisme-reception, der inkorporerer en noget reificeret idealisme i skabelsestanken, udlignes dette dualistiske spor mere eller mindre. Pointen er imidlertid, at den modvægt til gnosis, som Grønkjær forbinder med Augustins ind-

optagelse af platonismen, dermed synes knap så monistisk i sin oprindelige idéstruktur, som afhandlingens begreb om ortodoksi tetisk må hævde.

Endvidere skriver Grønkjær flere gange, at Plotins ideer "forbereder" Augustins analyser (s.198 og s. 206). Jeg finder det uheldigt, at der på den måde indsniger sig en antydning af, at historien bærer på den teleologiske udfoldelse af en skjult mening. Hvis Augustin interesserer i dag, skyldes det snarere dygtige udlægninger (som Grønkjærs) af et rigt tankepotentiale end det endelige forsvar for en sandhed (læs for min skyld gerne: plausibilitet), der blot afventer sin egen begrundelse.

Det har ikke været muligt at finde mange slåfejl i bogen (dog studsede jeg over at se min nyplatoniske navnefælle stavet med græsk endelse, s. 188). Fremstillingen er klart og godt disponeret, og såvel den analytiske som den problematiserende del er forelagt i et letflydende sprog, der også gør det muligt for andre end den specifikt fagkyndige at være med. Konklusionen er ganske klar: Der foreligger her et storslået og tankevækkende bidrag til såvel Augustin-forskningen som til en nutidig teologisk selvforståelse.

*Lars Albinus, ph.d., amanuensis*  
*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Knud Rendtorff,  
*Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie,*  
Odense University Studies in Philosophy vol. 18,  
Odense Universitetsforlag, Odense 2001,  
176 sider, 200 kr.

Matthias Dreher und Klaus W. Müller, eds.,  
*Rudolf Bultmann. Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungs-*  
*berichte,*  
Mohr-Siebeck, Tübingen 2002,  
638 sider, 104 €.

Der har gennem længere tid været stille omkring Bultmann. Enkelte artikler og bøger er naturligvis pligtskyldigt blevet skrevet – især og ikke overraskende i Tyskland –, men Bultmann har de seneste år i takt med den dialektiske teologis tilbagetog fra den fagteologiske scene fristet en tilværelse som forskningshistorie. Det er synd. Hans forfatterskab hører til et af de teologisk mest lødige, intellektuelt mest fordringsfulde og filosofisk mest gennemreflekterede i det tyvende århundredes kontinentale åndshistorie. Tiden er måske endnu ikke inde til en Bultmann-renæssance, som dels ville fordre, at de radikale konsekvenser af hans tidligere så forkætrede afmytologiseringsprogram blev draget i en skærpet besindelse på sekulariseringsprocessens betydning, dels at de kirkelige dogmatiske brokker (fx formålsbestemmelsen af teologi som en 'glaubende Wissenschaft') definitivt blev fjernet fra hans teologi. Knud Rendtorff har imidlertid gennem de seneste år gjort en utrættelig indsats for i en dansk sammenhæng at holde den bultmannske arv i hævd. Det skal han have tak for.

Skønt bogen ikke syner af meget, er den en fængslende og medrivende Bultmann-sympatisk 'biografi'. Bultmann skildres som et åndsmenneske med det ene ben solidt placeret i det 19. århundredes tyske kulturhistorie og det andet i en religionskritisk og sækulariseret kulturel kontekst delvist fremkaldt af den chokerfaring, Første Verdenskrigs udbrud udløste ikke mindst i dannede kredse. Bogen har som undertitel 'en teologisk livshistorie', men Rendtorff forfalder ikke – skønt man af titlen kunne få det indtryk – til biografisk nyfigenhed eller psykologiserende overgreb på Bultmann. Den er skrevet i dyb respekt for Bultmann og i et forsøg på at forstå hans virke i en historisk sammenhæng.

En af bogens styrker er Rendtorffs evne til at sammenholde de forskellige sider af det rigt facetterede forfatterskab. Bultmann var religionshistoriker, ekseget, systematiker, filosof og prædikant. Man kan naturligvis inden for bestemte områder savne en række præciseringer og nuanceringer (særligt vedr. det religionshistoriske, det eksegetiske og det filosofiske/religionsfilosofiske), men inden for bogens begrænsede ramme (155 siders hovedtekst) er det lykkedes forfatteren at få de væsentligste sider med, så der fremstår et helstøbt og historisk plausibelt billede af Bultmann. Rendtorff får også på en fin og nuanceret måde skildret de historisk prekære spørgsmål om Bultmanns forhold til politik i almindelighed og i særdeleshed og som en væsentlig side af denne sag hans forhold til nazismen.

Til bogens svagheder hører, at forfatteren i nogen grad slår et større brød op, end han kan bage. Man får af forord og andre programmatisk steder i bogen indtryk af, at Rendtorff vil forsøge at tolke forfatterskabet i lyset af de enkelte teksters oprindelige kommunikationssituation. Tolkningen lider imidlertid af den skavank, at den i overvejende grad er tænkt begivenheds- og ikke bevidsthedshistorisk. Forfatterskabet placeres i sammenhæng med centrale begivenheder i tysk historie og tolkes på baggrund af Bultmanns væsentligste diskussions- og samtaleparter (indflydelsen fra Heidegger og Jaspers er dog underbelyst), men det havde været velgørende, hvis Rendtorff havde forsøgt i en skærpet opmærksomhed omkring det bevidsthedshistoriske at rekonstruere de forskellige mentale miljøer og epoker, Bultmanns forfatterskab blev til i.

Bogen er formuleret i et mundret og flydende dansk, som gør den til en fornøjelse at læse (Harnack og Bismarck staves dog med 'ck' og ikke 'ch'; Bismarck dog kun på s. 46 og ellers korrekt). Den indeholder personregister, en liste over benyttet litteratur samt en nyttig oversigt over dansk Bultmann-litteratur. Det er en god bog, som mange vil have glæde af, fordi den ved at placere Bultmann i den almene tyske åndshistorie i det 20. århundrede formår at løfte ham ud af et snævert teologisk univers.

Matthias Dreher og Klaus W. Müllers fyldige udvalg af Bultmann-anmeldelser er et kærkomment tiltag og en guldgrube for Bultmann-interessenter. Det er der flere grunde til. For det første er en række af anmeldelserne udkommet i tidsskrifter og aviser, som det ikke er let at få fat i (fx Oldenburgisches Kirchenblatt og Literaturblatt der Frankfurter Zeitung). Dertil kommer, at de er spredt ud over mange forskellige tidsskrifter, hvilket gør det vanskeligt at danne sig et overblik over denne del af Bultmanns produktion. Fra 1908 til 1969 skrev han over 250 anmeldelser. For det andet er anmeldelserne af stor betydning, hvis man skal forstå forfatterskabet. En stor del af Bultmanns forskning blev til i anmeldelser af andres værker. Flere af hans mest originale ideer finder deres første nedslag i anmeldelser. For det tredje rummer udvalget en række anmeldelser af centrale og klassiske religionshistoriske og eksegetiske værker (fx Deissmann,

*Licht vom Osten*; Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*; Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* og Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*).

Udover en velskrevet og gennemtænkt indledning, et udvalg på 97 anmeldelser, fire appendikser med Bultmanns og andres kommentarer til anmeldelserne og de anmeldte bøger, en oversigt over den samlede anmeldelsesproduktion – både alfabetisk efter forfattere og kronologisk efter udgivelsesår – indeholder bogen et dækkende navne- og sagregister samt et værdifuldt indeks over græske begreber. I navne- og sagregisteret kan man slå op under fx 'Existentielle Interpretation' og finde de tre anmeldelser, i hvilke begrebet optræder, eller under 'Hebræerbrevet' og dér finde de relevante fire anmeldelser. De enkelte anmeldelser er – næsten unødigt at sige – også forsynet med de oprindelige pagineringer, så bogen kan anvendes direkte i forskningen. Den repræsenterer et stykke grundigt og meget fornemt tysk forskningsarbejde, der i mange år frem vil være et uvurderligt hjælpemiddel for Bultmann-forskere, og for andre interesserede en glimrende indgang til et af de væsentligste teologiske og religionshistoriske forfatterskaber i det 20. århundrede.

Man kan naturligvis diskutere kriterierne for udvalget af anmeldelser, ligesom man kan savne enkelte, som man selv sætter højt, men når redaktørerne som her skildrer både positive kriterier for en optagelse og negative for en manglende, kan man igen kun glæde sig over tysk soliditet og forskningsformåenhed. Redaktørerne havde foretrukket en komplet udgivelse, men det var ikke muligt inden for de givne økonomiske rammer. Til gengæld har de anlagt forskellige, men alle fornuftige optagelseskriterier: 1) En anmeldelse skal have almen interesse for Bultmanns forfatterskab; 2) den skal spejle Bultmanns stillingtagen til en af hans lærere; 3) den skal repræsentere et opgør med en af tidens betydningsfulde teologier; 4) den anmeldte bog skal være kendt eller have en betydelig virkningshistorie; 5) anmeldelsen skal i forhold til Bultmanns øvrige forfatterskab indeholde centrale eller vigtige teologiske udsagn; 6) den anmeldte bog skal repræsentere et diametralt anderledes synspunkt, som foranlediger Bultmann til et frontalopgør; 7) anmeldelsen skal behandle et tema, som Bultmann også ofrer opmærksomhed i sit øvrige forfatterskab; 8) af anmeldelsen skal fremgå Bultmanns syn på nytestamentlige skrifter eller temaer, som han ellers ikke har behandlet; 9) det kan være anmeldelser af samme bog i flere udgaver, hvor de forskellige anmeldelser viser en udvikling i Bultmanns syn; 10) anmeldelser, gennem hvilke Bultmann svarer på anmeldelser af egne bøger; 11) forskningsoversigter; 12) anmeldelser fra svært tilgængelige tidsskrifter eller aviser.

I sagens natur opfylder en række af anmeldelserne flere kriterier på samme tid, ligesom det er uundgåeligt, at selektionen også indeholder et subjektivt element. Til de negative kriterier hører: 1) en anmeldelse bringer kun en kort afvisning eller tilslutning til udtryk; 2) den anmeldte bog er ubetydelig; 3) Bultmann diskuterer den anmeldte bog i en senere anmeldelse; 4) anmeldelsen er tilgængelig i andre Bultmann-værker; 5) anmeldelsen er i forhold til det lys, den kaster over Bultmanns forfatterskab, for omfangsrig; 6) anmeldelsen fokuserer på detaljer i den anmeldte bog, som ikke har almen interesse, men kræver detaljeindsigt. De nævnte kriterier bestyrker indtrykket af en fremragende udgivelse, som jeg begejstret og i dyb respekt må anbefale.

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