

## ANMELDELSER

Peter B. Andersen, Steffen Johannessen, Peter Lüchau,  
Jan Ringmose & Morten Warmind,  
*Mellem himmel og jord. Religiøs tro og praksis blandt lærerstuderende,*  
Danmarks Lærerhøjskole, København 1999,  
154 sider, 130 kr.

*Mellem himmel og jord* er resultatet af et samarbejde mellem forskere fra Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet, og forskere fra Institut for Humanistiske Fag, Danmarks Lærerhøjskole. Bogen bygger på en spørgeskemaundersøgelse af 1850 førsteårsstuderende på danske lærerseminarier og seminarier på Grønland og Færøerne. Undersøgelsen har ifølge bogens indledning det formål at "afdække holdninger til religiøs tro og praksis i et ganske bestemt udsnit af befolkningen, nemlig førsteårs lærerstuderende" (s. 7). Dette er, hævder forfatterne, interessant af flere årsager. Det er interessant af videnskabelige årsager, fordi undersøgelsen kan bruges til at efterprøve teorier om udbredelsen af bl.a. new age-forestillinger blandt bestemte grupper. Det er også interessant af pædagogiske årsager, simpelt hen fordi det er af fordel for tilrettelæggelsen af undervisningen i religion på seminarierne at kende de studerendes religiøse baggrund og forestillinger (selvom man nu nok kunne forestille sig, at der kunne være store forskelle fra seminarium til seminarium). I forhold til det nævnte videnskabelige formål ønsker forfatterne specielt at sætte undersøgelsens resultater i relation til den europæiske værdiundersøgelse fra 1990, hvis danske version blev publiceret i *Danskernes Værdier* af Peter Gundelach og Ole Riis. Et af resultaterne fra *Danskernes Værdier* var, at der blandt folk med korte og mellemlange uddannelser inden for 'omsorgsfag' trivedes en særlig interesse for ikke-konventionelle former for religion. Det er bl.a. denne påstand, som *Mellem himmel og jord* vil prøve at undersøge nærmere. Dette gøres ved at sammenligne de lærerstuderendes svar på spørgsmål om tro på Gud, et liv efter døden, sjælen, djævelen, helvede, paradiset, synden, de dødes opstandelse og reinkarnation med de svar, som man opnåede i værdiundersøgelsen. For at komme lidt tættere på de lærerstuderendes trosforestillinger konstrueres to skalaer - en for kristne forestillinger og en for new age. Ved hjælp af disse lykkes det at udskille en relativt ensartet gruppe, som forfatterne kalder kristent 'rettroende', mens det er sværere at udskille en gruppe af new age-orienterede. Det synes dog at være en gruppe, der vælger mellem forskellige aktiviteter som healing, krystaller og astrologi, og som gerne kombinerer denne religiøsitet med kristne begreber. Det bestyrker forfatterne i, at "nogle af de lærerstuderende selv stykker deres egen livsanskuelse sammen - i overensstemmelse med teorien om en 'privatisering' af det religiøse liv" (s. 89). Forholdet mellem den lærerstuderendes egne religiøse holdninger og holdning til religionsundervisningen og lærerrollen er også interessant af såvel videnskabelige som pædagogiske årsager og studeres derfor nærmere. Der skelnes mellem, om den lærerstuderende mener, at undervisningen skal være neutralt oplysende, eksistentielt vejledende eller evangelisk-luthersk. De kristent 'rettroende' mener i langt højere grad end de øvrige, at undervisningen bør have et evangelisk-luthersk grundlag. Til gengæld mener næsten en tredjedel af de new age-orienterede, at

undervisningen bør være eksistentielt vejledende mod 22% af det samlede gennemsnit. Det er dog kun 9% af de new age-orienterede, som mener, at læreren må påvirke eleverne religiøst, mens over en fjerdedel af de kristent 'rettroende' mener, at en sådan påvirkning er ok. Med hensyn til brug af fx salmesang, meditation og yoga i undervisningen er der ligeledes en sammenhæng mellem hvilke undervisningsformer, den studerende kunne finde på at benytte, og den gruppe, vedkommende tilhører.

Grundlæggende er undersøgelsens resultater ikke specielt overraskende. Værdiundersøgelsens resultater vedrørende en sammenhæng mellem ikke-konventionel religiøsitet og korte og mellemlange uddannelser inden for omsorgsfag bekræftes i det store hele. Hvor Gundelach og Riis dog mener, at denne lyse spirituelle religiøsities udbredelse blandt folk i 'omsorgsfag' skyldes, at det er en religiøsitet, der særligt appellerer til kvinder, så afvises dette i *Mellem himmel og jord*. De lærerstuderende adskiller sig netop i kraft af deres valg af fag og ikke af andre årsager såsom alder eller køn (s. 65). Ligeledes kan heller ikke de fundne sammenhænge mellem personlig religiøsitet og holdning til lærergerningen undre. Det gør imidlertid ikke resultaterne mindre vigtige. Det er altid vigtigt at få undersøgt, om de sammenhænge, som af forskellige grunde tages for givne, også viser sig at kunne stå for en nærmere efterprøvning. Bogen er derfor et væsentligt bidrag til udforskningen af religion og religiøsitet i Danmark. Undersøgelsen har tilsyneladende et højt ambitionsniveau med hensyn til metodisk bevidsthed og grundighed. Der gøres således en del ud af at forklare, hvilke teknikker og redskaber (fx Guttman-skalaer, Mokken test, kryds-tabuleringer), der er anvendt for at systematisere og præsentere materialet. Det anvendte spørgeskema er trykt bag i bogen i appendix A, så man kan kigge forfatterne lidt efter i kortene. Der bruges ligeledes flere sider på at diskutere, hvorvidt sammenligningen med værdiundersøgelsen er rimelig, eftersom værdiundersøgelsen var en interview-undersøgelse og den nærværende undersøgelse er en spørgeskemaundersøgelse, eftersom kun et lille antal af spørgsmålene er enslydende og sammenhængen kan påvirke besvarelsenerne, og eftersom der er gået seks år mellem de to undersøgelser. Disse grundige metodeovervejelser er interessante og nyttige, men gør nok også, at man undrer sig mere, når forfatterne undertiden lader metodiske problemer stå uløste. Det undrede i hvert fald mig, at det ikke i højere grad problematiseres, at lærerstuderende gav udtryk for, at de ikke kunne forstå visse af spørgsmålene. Forfatterne påpeger blot, at dette er tegn på, "at begrebernes indhold ikke er så indlysende for den enkelte. Det lader til, at hver respondent har haft sin egen definition af begreberne eller har skullet skabe en definition i besvarelsessituationen (hvilket unægtelig er svært på så kort tid)" (s. 45). Et lignende eksempel er spørgsmålet om, hvorvidt den lærerstuderende har forbindelse til en given religiøs bevægelse. Hertil skriver forfatterne, at "hvad ordet 'forbindelse' helt præcist dækker for den enkelte lærerstuderende, kan vi ikke vide med sikkerhed, men umiddelbart peger ordet hen på en mere uforpligtende kontakt" (s. 41). Det viser sig, at 42% har haft forbindelse med religiøse bevægelser heraf flest med KFUM/K (15,9 %) og Jehovas Vidner (12,3%). Flere af de lærerstuderende har dog skrevet til i hånden, at deres forbindelse til KFUM/K udelukkende har drejet sig om at bruge deres sportshal, mens forbindelserne med Jehovas Vidner primært drejer sig om diskussioner med medlemmer af Jehovas Vidner, der har ringet på døren. Med hensyn til forbindelse til Indre Mission (9,2%) påpeges det, at det ikke vides, om "der har været noget forkyndelsesmæssigt indhold i forbindelsen" (s. 42). Ordet forbindelse kan altså dække over såvel en meget kortvarig som en livslang forbindelse og såvel en religiøst begrundet som en slet ikke religiøst

relateret kontakt (brug af sportshaller). Her kunne et mere stramt formuleret spørgsmål nok have virket mere opklarende. Generelt kunne man forvente, at disse observationer havde resulteret i en diskussion af, om man i det hele taget måler det, man tror, man måler. Når problemerne får lov at stå ukommenterede, efterlades læseren tvivlende i forhold til undersøgelsens gyldighed og troværdighed.

På trods af dette er det på det empiriske og metodiske område, at bogen har mest at tilbyde. De teoretiske afsnit er nedprioriterede, hvilket nok har sin forklaring i, at *Mellem himmel og jord* ifølge forordet er at forstå som en "rapport om en spørgeskemaundersøgelse af religiøs tro og praksis blandt lærerstuderende" (s. 5). Man kan dog alligevel undre sig over, at store navne inden for den religionssociologiske new age-forskning, fx P. Heelas og Wouter Hanegraaff slet ikke nævnes i kapitlet om new age-begrebet - og heller ikke i litteraturlisten bag i bogen.

Der nævnes ingen målgruppe, men bogen kan forventes at finde læsere såvel på de religionsvidenskabelige institutter på universitetet som på Danmarks Pædagogiske Universitet, lige som bogen vil kunne anvendes i undervisningen i religionssociologi.

*Lene Kühle, ph.d.-stipendiat, cand.mag.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Ole Davidsen,  
*Kristi Fødsel. Tekster og Tolkninger år Totusind,*  
Hovedland, Århus 2000,  
608 sider, 595 kr.

Uden småligt hensyn til de mildest talt store usikkerheder omkring tidsfæstelsen af Jesu fødsel har Ole Davidsen valgt at fejre årtusindskiftet med en også i bogstavelig forstand vægtig bog (lidt over 2 kg) om de fortællinger i Det Nye Testamente, der handler om den begivenhed, der bestemmer vor tidsregning. Måske er det arbitrære indskrevet i bogens titel, der taler om "Kristi fødsel". For dermed befinder vi os allerede på tydningsplanet.

Og det er netop også dér, Ole Davidsen vil have os hen. For de mange og store sider er et gigantisk forsøg på at føre læseren ind i en verden af tekster, hvor betydningen ikke ligger i referentialiteten, i et umiddelbart forhold mellem tekst og historisk begivenhed, men hvor tydningen bygges op gennem et netværk af narrative elementer, der tilsammen udgør et univers af mening.

Der er i dag i kritisk forskning udbredt enighed om, at fødsels- og barndomshistorierne i henholdsvis Matthæusevangeliet 1-2 og Lukasevangeliet 1-2 er ren teologisk konstruktion uden konkrete historiske erindringer. Man kan ligefrem mene, at disse historiers placering i de kanoniske evangelier har givet dem et urimeligt troværdighedsforspring i forhold til de senere barndomsevangelier, hvis legendekarakter der sjældent har hersket tvivl om. Men netop den omstændighed, at man ikke behøver at anstrenge sig for at afdække en eventuel historisk kerne i disse kapitler, gør, at fortolkeren har den fulde frihed til at beskæftige sig med deres semiotiske funktion. Og Ole Davidsen er jo bekendende semiotiker.

Bogen er opbygget således: Et *Forord* redegør kort for, hvorledes vor tidsregning blev til 525 e.Kr., om hvordan ideen til arbejdet stammer fra Raymond E. Browns ligeledes monumentale *The Birth of Messiah* fra 1993 (i øvrigt et godt bud på år 2000, hvis man går ud fra Matthæusevangeliet), en kort oplysning om bogens anlæg samt forskellige taksigelser. En *Første Bog* angår selve fødselsberetningerne. Denne 'bog', der er så langt den mest omfattende, rummer dels en kort indledning om "de kanoniske fødselsberetninger" (s. 3-20), dels to (hoved)dele om henholdsvis Matthæusevangeliet 1-2 (s. 21-213) og Lukasevangeliet 1-2 (s. 215-512). *Anden Bog* (s. 515-84) gælder endelig Barndomsevangelierne, et tekstudvalg med en indledning. Siden følger *Litteratur* [og] *Registre* (s. 587-608), der lidt overraskende indledes med anmærkninger, der dog udelukkende gælder oplysninger om, hvor anvendte oversættelser er hentet fra, eller hvem der har produceret dem til lejligheden.

Inden selve tekstgennemgangene gør Ole Davidsen kort rede for de kanoniske fødselsberetningers placering i traditionsforløbet, dvs. deres *raison d'être*, samt spørgsmål omkring evangeliernes tilblivelse og kristologiens udvikling. I den sammenhæng berøres også forholdet mellem historie og litteratur i almindelighed og med henblik på fødselsberetningerne i særdeleshed. Allerede på s. 5 (ikke som registret siger s. 4) lægger forfatteren sig fast på den såkaldte tokilde-hypotese. Men hvor Markus-hypotesen, der hævder, at Markusevangeliet er det ældste af de tre synoptiske evangelier og har ligget til grund for både Matthæus- og Lukasevangeliet, med rette har stor udbredelse, dér savner tokilde-hypotesen, nemlig at de to senere evangelier, foruden Markusevangeliet, har haft en fælles, nu tabt kilde til deres rådighed, en tilsvarende plausibilitet. Desuden må den forde, at de to senere evangelier praktisk taget er blevet til samtidig, da det ellers bliver helt usandsynligt, at det ene ikke skulle have kendt det andet, *in casu*, at Lukasevangeliet skulle have kendt og brugt Matthæusevangeliet. Personligt mener jeg, at Lukasskrifterne faktisk hører hjemme i det 2. århundrede, og at deres forfatter har kendt både Markus- og Matthæusevangeliet (jf. Luk 1,1: "mange andre"!).

Når jeg bliver så detaljeret her, er det ikke blot en kæphest, der bliver luftet, men også en ærgrelse, fordi Ole Davidsen derved spiller sig et vigtigt kort af hænde. For Lukasevangeliets fødsels- og barndomshistorie bliver jo ikke mindre spændende af at blive betragtet som en interpretation eller erstatning af Matthæusevangeliets begyndelseskapitler. Og at denne forfatter faktisk tillader sig endog store friheder i sin omgang med traditionerne, er der mange vidnesbyrd om. Men i øvrigt rummer Luk 1-2 intet Q-stof, så i den henseende får det ikke konsekvenser for fremstillingen.

Resten af Første Bog udgøres af to dele om de to fødsels- og barndomshistorier. Opbygningen er gennemgående. Efter en kort indføring i det aktuelle evangelietskrift, dets fødselsberetnings forhold til evangelifortællingen i øvrigt samt dennes opbygning, følger selve tekstgennemgangene. Først optræder en oversættelse, der måske lidt overraskende 'bare' er den autoriserede fra 1992. Den følges imidlertid op af udførlige eksegetiske noter, der, ud over mangfoldige oplysninger til teksten, også drøfter oversættelsen. Dernæst får vi en omfattende udlægning af teksten, dens opbygning og sigte. Enkelte emner, i forbindelse med Matthæusevangeliets stamtavle fx de fire gådefulde kvinder, vies en særlig behandling under overskriften "Tema" efterfulgt af et romertal, der dog ikke refererer til nummeret på temabehandlingen, men til hvilket kapitel, det hører. Hvor det er hjælpsomt, får vi "tavler" (fx med Davidsdynastiet). Særligt nyttigt er det tillige, at Ole Davidsen til sammenligning aftrykker alle relevante tekster, både antik-

jødiske, religiøse og historiske fra den omgivende hedenske verden samt tidlige kristne, også - let tilgængelige - bibeltekster.

Ud over den grundige semiotiske analyse af selve de pågældende tekster får vi således anbragt dem i et intertekstuel univers, så det bliver klart, at vi med de kanoniske fødsels- og barndomshistorier bevæger os i en udviklet fortælletradition, der ikke blot omfatter de bibelske beretninger, men i mindst lige så høj grad den reception, hvori de levede og blev brugt. Der er desuden et udblik til "virkningshistorien", hvor fx påstanden om en jomfrufødsel ikke kom til at gå upåttalt hen. Bl.a. får vi her en tekst af Kelsos. Den seneste tekst er vist et uddrag af Luthers udlægning af Marias lovsang. Hele vejen er Ole Davidsens fremstilling en sand guldgrube, samtidig med at den viser ham som en fremragende tekstbehandler med sans for genre, struktur og forkyndelsessigte. Et godt eksempel er her det første, nemlig behandlingen af Moses-legenden, som spiller en afgørende rolle i Matt 2. Her får vi, foruden de relevante tekster fra 2 Mosebog, via analyser og aftrykte tekster fra forskellige antik-jødiske kilder et indblik i en fantastisk fortælleverden, hvis formål er at skabe betydning.

Det bliver selvfølgelig også tydeligt, hvor uhyre forskelligt de to evangelister har grebet opgaven an. Der er jo sandt at sige næsten ingen overlapninger, derimod nok en række uforenelige træk. Især adskiller Lukasevangeliet sig dog fra Matthæusevangeliet ved den fremtrædende rolle, Johannes Døbers fødsel her spiller, så der faktisk bliver tale om to parallelle fortællinger, hvor Lukasevangeliet desuden på sin særlige måde øser af gammeltestamentlige traditioner.

Det hele fremstår som teologi/kristologi fremført med narrative midler. Derved indskriver barndomshistorierne sig i eminent grad i den antik-jødiske tradition for at fremstille sin teologi i fortællinger, den tradition der også gør sig gældende i skikkelse af 'nyskrevet bibel'. De betydningsskabende narrative strukturer er det bærende, selv der, hvor der faktisk ligger historiske overleveringer bag. Al teologi er fortolkning, men her er fortolkningen altså indvævet i narrative mønstre.

En mindre anke kan jeg dog ikke undlade i denne sammenhæng. For midt i det hele er Ole Davidsen, i hvert fald for mig at se, alt for optimistisk med hensyn til mulighederne for at afdække mulige kilder/forstadier til evangeliernes fødsels- og barndomshistorier. Her bliver forfatteren pludselig, højst umoderne (hvad der jo i sig selv ikke er noget galt i), desuden en unødigt (?) omstændelig, traditionshistorisk kildekritiker. Her bliver isen nødvendigvis tynd - samtidig med, at det let kommer til en underkendelse af evangelisternes skabende evner.

Ole Davidsen vil med sin fremstilling gerne have alle kvalificeret interesserede i tale. Sigtet er at få sat fortællingerne om Jesu fødsel ind i deres historiske og ideologiske sammenhæng. Det sker velgørende sagligt, det semiotiske fagsprog er holdt i tømme, og det litteraturkritiske, det historiske, det religionshistoriske og det teologiske får hver sit. Udførligheden taget i betragtning kan det undre, at hele drøftelsen med den forskning, som forfatteren er helt hjemme i, foregår implicit - der er ingen 'name-dropping'! De mange belysende tekster, hvoraf adskillige er (ny)oversat til denne udgivelse, dels af forfatteren, dels af andre, gør det til en god læsebog - at Josefus' *Antiquitates Judaicae* anføres efter Andreas Reyersens oversættelse fra 1750 (den karakteriseres træffende som både frisk og morsom, men bliver alligevel en fremmed fugl i fremstillingen) er med til at minde om, at det er en skandale, at der ikke foreligger en tidssvarende oversættelse af denne vigtige kilde. Bogens værdi vil for mange ikke blive mindre af oversættelserne af de apokryfe barndomsevangelier i Anden Bog. Det drejer sig om Jakobs

Forevangelium, Thomas' Barndomsfortælling (tidligere kaldt Thomasevangeliet, men denne titel er nu forbeholdt det gnosticiserende skrift med Jesus-logier fra Nag Hamma-di), Det Arabiske Barndomsevangelium, de relevante afsnit fra Koranen samt Det Uægte Matthæusevangelium - i uddrag, da det bygger på nogle af de andre, hvorfor Ole Davidsen har villet undgå gentagelser.

*Kristi Fødsel* er en fornem præstation. Det er den hidtil mest omfattende danske kommentar til de fire kapitler, og den kommer også ud i alle hjørner. Som tryksag betragtet er den så fornem, at man kunne forvente billeder; dem er der imidlertid ingen af bortset fra omslagsillustrationen. Trykfejl er det også småt med; en af de mere spektakulære er overskriften "Teraputerne" på s. 360.

*Mogens Müller, professor, dr.theol.  
Institut for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet*

\* \* \* \* \*

Erik Reenberg Sand & Jørgen Podemann Sørensen, eds.,  
*Comparative Studies in History of Religions: Their Aim, Scope, and Validity*,  
Museum Tusulanums Forlag, København 1999,  
155 sider, 200 kr.

Disse essays om det komparative element i religionsfaget er resultatet af en konference afholdt i 1992 i anledning af ti-året for stiftelsen af DAHR (Danish Association for the History of Religions). Udgivelsen har trukket ud mere end sædvanligt, og denne tidsforskydning kan godt mærkes i orienteringen. Blandt andet forekommer opgøret med Mircea Eliades fænomenologi, som er et gennemgående træk i bogen, noget passé i dag, hvorimod andre diskussioner, f.eks. vedrørende grundlag (biologisk, kognitivt, udviklingshistorisk), der igen er blevet aktuelle i forbindelse med spørgsmålet om komparation, mangler. Det fremgår ikke, hvornår forfatterens korte introduktion er skrevet, men hvis den er sen i forhold til artiklerne, kunne man her have trukket linjerne op til i dag. Ikke desto mindre er der mange værdifulde diskussioner i bogen, og komparation er jo trods alt et konstituerende og dermed eviggyldigt tema for religionsvidenskaben. Også derfor er bogen på flere måder et godt bidrag til diskussionen om sammenligning og sammenlignelighed.

Bogen indeholder ni essays, hvoraf tre skiller sig ud ved ikke selvstændigt at tematisere bogens emne, komparation. Et af disse, Britt-Mari Näsströms om gudinden Freyja i et indoeuropæisk perspektiv, er ganske vist et komparativt studium, endda inden for en forskningstradition med egne veldefinerede regler for sammenligning (indoeuropæiske studier efter Dumézil), men det reflekterer ikke nærmere over dette forhold. Näsströms artikel indeholder mange interessante detaljer, men som sammenligning er det vanskeligt ikke at se den som eksempel på netop de problemer, der ofte er blevet påpeget ved den Dumézilske metode, nemlig vedrørende forholdet mellem sammenligninger inden for det indoeuropæiske område og kontrollen i form af eksempler fra traditioner uden for dette felt. I denne artikel stilles markante træk ved en lang række indoeuropæiske gudinder, der tilsammen bekræfter den tre-funktionelle hypotese, over for én enkelt mod-case fra verden uden for indo-europa, nemlig den sumeriske Inanna (akkadisk: Ishtar). Det er under alle omstændigheder en skæv fordeling. Men spørgsmålet er måske

snarere, om det overhovedet er rimeligt at forvente en systematisk sammenligning af indoeuropæisk og ikke indoeuropæisk. Er det ikke tilstrækkeligt med en systematisk påpegning af ligheder i det indoeuropæiske, og er 'beviset' i form af eksempler i resten af verden, der *ikke* bærer de specifikke tre-funktionelle træk, overhovedet gyldigt? Hvor mange eksempler skal der til i forhold til mylderet af ikke indoeuropæiske guder? Hvilke kriterier gælder for udvælgelsen?

Alan Williams' artikel er ret beset slet ikke en sammenligning. Den behandler renhedsforskrifter i en persisk, zoroastrisk tekst fra ca. 1600, der ganske vist i sig selv er en dialog mellem en zoroastrisk præst og en hindu *rajah*. Men vi præsenteres ikke for andet end det zoroastriske synspunkt bortset fra Williams' egne, men få almene betragtninger vedrørende dette synspunkt sat over for renhedsforskrifter i brahmanisme, jødedom, islam og kristendom (s. 145). Williams finder, at hans materiale er en bekræftelse af Mary Douglas' teori om forholdet mellem renhedsforestillinger og samfundstyper, men han forholder sig ikke nærmere til de sammenligninger, som Mary Douglas bygger på.

Paradoksalt nok er også Lourens van den Boschs artikel om Max Müller uden megen refleksion over kriterier for sammenligning, ud over at den fortæller os, hvad Max Müllers kriterier var. Det er naturligvis forskningshistorisk relevant, men vejer ikke så meget i forhold til bogens samlede idé. I sin konklusion opsummerer van den Bosch en række af de kritikpunkter, der har været fremført over for Max Müller, men bortset fra kritikken af den ensidige vægt, der er på lingvistik og etymologi i hans sammenligninger, og en kritik af hans etymologiske metode (s. 34f), går resten af kritikken på hans *teorier* snarere end på hans metode.

Bruce Lincolns essay har til gengæld sammenligning som sit hovedtema. Han er jo en mand, der, om man så må sige, har taget hele turen. Som elev af Eliade er han trænet i fænomenologiske sammenligninger i bredeste tværkulturelle forstand. Men i modsætning til sin lærer, og i overensstemmelse med kritikken af ham, valgte han selv at arbejde inden for den snævrere ramme af sammenligning, der var udstykket af Dumézils indoeuropæiske skole. Også denne tradition tog han et opgør med, men vel mere af ideologiske end af metodologiske grunde. Han er heller ikke principielt afvisende over for de brede, tværkulturelle sammenligninger, men fastholder tvært imod deres relevans. Dog forfølger han så et bestemt fokus, når han begiver sig ud i disse. Ved f.eks. at fokusere på autoritet bliver det muligt at sammenligne klassiske, religiøse kilder med moderne, sekulære kilder. I dette tilfælde den måde, hvorpå den begrænsede ret til at tale i en forsamling håndhæves over for den, der uden beføjelse tager den i sin hånd. Eksemplerne er hentet fra Iliaden, hvor autoriteten til at tale ifølge Lincoln er religiøst konstitueret, og fra avisomtaler af begivenheder, der fandt sted i Las Vegas i 1992, hvor autoriteten beror på sekulære principper. I begge tilfælde er magten omgærdet af sanktioner imod verbale udfordringer af magten.

Den type sammenligninger er bestemt berettigede. Noget forbinder magtens legitimering, som den er dokumenteret i klassiske tekster, med samme i en moderne, ikke-religiøs kontekst. Ved at vælge sammenligningspunktet på et plan over det specifikt religiøse, nemlig i begrebet autoritet, bliver det muligt at undersøge sådanne forbindelser. Men desværre trænger Lincoln ikke i dybden i denne artikel, der måske mere er tænkt som et eksempel på en type af sammenligninger, der *kunne* være væsentlig. Når det ikke lykkes at sige så meget mere, end at der er strukturelle ligheder i de to tilfælde, skyldes det jo blandt andet, at Lincoln her vælger at se bort fra al den forskning og teori,

der kunne styrke analysen. Hvor er Max Weber eller Clifford Geertz i denne sammenhæng? Eller Durkheim for den sags skyld. Jeg undrer mig over, at Lincoln her opfordrer til studier, der sammenholder en før-sekulær med en sekulær kontekst uden at henvise til eller anvende noget af al den teori, der findes for netop den type sammenligninger. Over for de fag, der i højere grad trækker på traditionerne fra Weber og Durkheim, nemlig sociologien og antropologien, er Lincolns demonstration ikke nogen særlig vægtig understregning af religionshistoriens særlige kompetence til at tage netop dette tema op. Her er man nødt til at bevæge sig ud i grænsefeltet, hvor religionshistorie, sociologi og antropologi mødes.

Det generelle forhold mellem på den ene side fænomenologiske sammenligninger på tværs af alle traditioner og på den anden den mere restriktive sammenligning inden for et begrænset kulturelt område er også temaet for Jens Peter Schjødts bidrag. Han skelner mellem henholdsvis en typologisk sammenligning, der er fænomenologisk og i princippet kan inddrage hele verden, og en genetisk, der begrænser sig til materiale, der ud fra givne kriterier er indbyrdes beslægtet, f.eks. de indoeuropæiske traditioner ifølge Dumézil. Men Schjødt nøjes ikke med dette skel. Han præciserer nærmere, hvad der er det egentlig karakteristiske for hver af disse typer, og dermed hvad det systematiske grundlag er for overhovedet at foretage og opretholde skellet. Med udgangspunkt i generelle semiologiske overvejelser vedrørende forholdet mellem symbolers udtryks- og indholdsside og vedrørende meningen af enkelte elementer og meningen af strukturer når Schjødt frem til, hvad der skiller den ene type sammenligning fra den anden. I typologiske sammenligninger af ens symboler er der tale om ens udtryk, men ikke om ens indhold. Det indebærer, at der ikke gives nogen semantisk essens, der kan tilskrives universelt til ens udtryk (s. 128). På det grundlag kan Eliade kritiseres for at tillægge f.eks. 'træet' en fælles betydning på tværs af forskellige, indbyrdes ubeslægtede traditioner (s. 126). I genetiske sammenligninger, derimod, er der tale om traditioner med en fælles arv, og derfor er relationerne mellem udtryk og indhold mere stabile. Vi kan derfor i et vist omfang tale om fælles betydninger, i særdeleshed på det mere generelle strukturniveau, som var Dumézils udgangspunkt.

Det betyder ikke, at den ene type sammenligning er bedre end den anden, men at de opnår forskellige ting. Typologisk sammenligning bidrager til klassifikation og dermed til et videnskabeligt metasprog, men er ikke en metode til fortolkning. Kun ved hjælp af genetisk sammenligning er der mulighed for dette.

Også Erik Sand er optaget af den typologiske fænomenologi. Overordnet skelner han mellem en mere begrænset fænomenologi, hvor forskeren fokuserer på et enkelt fænomen i et tværkulturelt perspektiv, og en generel fænomenologi, hvor en enkelt forsker forsøger at omfatte alle religiøse fænomener eller ligefrem religion som sådan (s. 111). I sidstnævnte kategori finder vi både den 'klassiske' fænomenologi (van der Leeuw, Heiler), der ser de historiske, religiøse fænomener som manifestationer af en guddommelig essens, som det er forskerens opgave at begribe, og den 'hermeneutiske' fænomenologi (Wach, Otto, Eliade), der mere neutralt, men også mere ubestemt taler om 'det hellige' i (eller bag?) fænomenerne. Under alle omstændigheder er den generelle fænomenologi så fjern fra de historiske kendsgerninger, at tilgangen virker mere som en kunst eller en religionsfilosofi for liberale kristne teologer end som en videnskab (s. 113). Derimod ønsker Sand en kombination af en begrænset fænomenologi (altså den tværkulturelle sammenligning af enkelte fænomener) og en egentlig religionstypologi, det vil sige en fænomenologi styret af et overordnet klassifikationsprincip. Kriterierne



for et sådant princip må bygge på data uden for det religiøse, f.eks. sociologiske, økologiske og politiske forhold, for ikke at danne et cirkulært system (s. 117-19). Men her er problemet måske nok, at en sådan overordnet typologi jo ikke overflødiggør den 'underordnede' typologi af egentlige religiøse fænomener. Dermed løser den heller ikke problemerne vedrørende denne 'interne' typologi. Vi står stadig med 'ofre', 'initiationer', 'myter' og 'eskatologier' uden klare kriterier, blot er alle disse fænomener nu at finde i forskellige klart adskilte kontekster.

Jørgen Podemann Sørensen holder sig til problemerne vedrørende denne interne typologi. Som Schjødt ønsker han, at de skel, vi foretager i denne typologi, er systematisk og ikke blot konventionelt begrundet. Han skelner mellem materiel sammenligning (svarende nogenlunde til Schjødts 'genetiske' sammenligning) af *motiver* (specifikke symboler f.eks.), der skal være beslægtede gennem historiske forbindelser, og formel sammenligning (svarende til Schjødts 'typologiske' sammenligning) af religiøse *former* (offerskemaer, renhedsforskrifter, føderegler f.eks.), det vil sige tværkulturelle fænomener, der på et abstrakt niveau med rette kan samordnes i kraft af strukturelle ligheder. Af disse er det den sidste type, der optager Podemann Sørensen. Selv når vi holder os til den, er det nødvendigt at indføre adskilte niveauer i analysen, fordi det, der foregår i én form for praksis, ikke uden videre kan oversættes til en anden. Et ritual kan f.eks. næppe oversættes til en trossætning uden forvanskninger. Sammenligninger bør derfor foretages med bevidsthed om disse niveauforskelle.

Hvilke niveauer, der er centrale, er selvfølgelig et åbent spørgsmål. Podemann Sørensen indfører fire. På det rituelle niveau er det vigtigt at gøre sig klart, at vi ikke har at gøre med information (og det er derfor, ritualer og trossætninger ikke er sammenfaldende), men med 'efficitet' (man kunne også tale om 'virksomhed' med tilknytning til den engelske term 'agency'). På det mytisk narrative niveau er det den narrative praksis, der er det formative. Her er der tale om kommunikation i sekventielle forløb. Selve fortælsituationen determinerer, hvad der kan kommunikeres.

På hvad Podemann Sørensen benævner "the phantic level" (jeg afstår fra en oversættelse til dansk; det har han forhåbentlig selv gjort sig nogle tanker om), er der tale om performansformer og diskurser, der hævder at repræsentere et pludseligt religiøst gennembrud. Han nævner mirakler, varsler, åbenbaring og apokalyptik som eksempler. Vægten ligger ikke på den psykologiske erfaring, men på performansen og diskursen, hvori den hævdede erfaring formidles. Det er en berettiget vægning. Vi har at gøre med, hvad Schjødt i andre sammenhænge har benævnt "direkte kommunikation" (der også omfatter shamanisme og mystik), men det er hverken det teologiske aspekt ved fænomenet (kommunikationen mellem noget guddommeligt og udøveren) eller dets psykologiske aspekt (selve erfaringen og dens psykologiske karaktertræk), der er i fokus, men derimod den sociale situation, hvor kommunikationen foregår, og hvor den hævdede kommunikation forstås i sammenhæng med (eller direkte betinget af?) den faktiske kommunikation (performans- eller diskursformen) og dennes virkemidler.

Endelig opererer Podemann Sørensen med et deiktisk niveau. Det er her, vi med rette kan undersøge den eksplicite formulering af et religiøst tankeindhold, som dette kommer til udtryk i religiøse argumentationsformer som prædiken, forkyndelse, apologi, polemik, mission osv.

Disse skel forhindrer ikke sammenligning på tværs af niveauerne, når bare disse ikke sammenblandes. Podemann Sørensen henviser til G.E.R. Lloyd, der netop udreder den

græske mythos-logos polemik som en (strategisk) sammenblanding af diskurser på forskellige niveauer (rituelt og mytisk over for deiktisk).

Podemann Sørensens påpegning af niveauforskelle er i overensstemmelse med en tilsvarende opmærksomhed over for praksisforskelle i andre fag f.eks. i lingvistik, semiotik og filosofi. Den er naturligvis åben for inddragelse af andre niveauer, men i sit princip er den efter denne anmelders mening både et frugtbart og nødvendigt supplement til religionsfænomenologien, som vi kender den fra de danske universiteter.

Den gennemføres i denne bog også af Tord Olsson, som Podemann Sørensen netop refererer til. Her udgøres niveauerne af forskellige religiøse tekstgenrer hos maasai, der sammenlignes med muligvis tilsvarende former i ægyptisk og græsk religion. For maasai drejer det sig dels om hymner, der både indeholder lovprisninger af Gud (enkai) formuleret med henvisning til naturen, og bønner til Gud formuleret med henvisning til Guds personlige og antropomorfe træk. Dels drejer det sig om myter, hvor de antropomorfe træk også er fremherskende. Endelig drejer det sig også om en eksegetisk vidomstradition, der i en vis udstrækning forholder sig agnostisk til Guds nærmere karakter netop med henvisning til, at hvad man fortæller om Gud i en myte, jo ikke uden videre kan tages som et udsagn om Guds sande væsen. I ægyptisk religion må man skelne imellem en mytisk diskurs, hvor guderne er karakteriseret med antropo- og teriomorfe træk, og en åbenbaringsdiskurs, hvor deres træk er vage (f.eks. blot en duft) og udtryk for, at deres sande natur ikke er de konkrete former, vi kender fra ikonografien. Tilsvarende finder vi i de homeriske hymner en forskel mellem et 'olympisk' perspektiv, det vil sige det mytiske, narrative perspektiv, hvor guderne agerer og taler, og et åbenbaringsperspektiv formuleret i direkte tale af den, for hvem guden åbenbarer sig f.eks. blot som lys. Disse modsætninger i ægyptiske og græske gudsforestillinger kunne med rette ses som bestemt af forskellige talesituationer svarende til dem, der kan studeres hos maasai. Tord Olssons analyse inddrager endvidere den eksegetiske præcisering, der indsamles i feltarbejdet, i sammenligningen med et oldtidsmateriale, hvor en sådan præcisering af gode grunde mangler eller ikke kan kontrolleres nærmere (f.eks. kommentarlitteratur). Det moderne feltarbejde kan på denne måde bidrage til en forståelse af klassisk materiale.

William Paden fokuserer på begrebet det hellige, som han ønsker at frigøre fra en eliadesk omklamring og reformulere i en durkheimsk forståelse. Det er næppe kontroversielt i dag i Danmark, men måske stadig i USA. Ikke desto mindre er hans artikel en glimrende demonstration af det helt igennem betydningsfulde ved Durkheims tilgang. I overensstemmelse med sin definition af et 'fait social' (normer uden for individet der påtvinger sig individet i kraft af sanktioner over for den, der krænker disse normer) formede Durkheim sin definition af det hellige som et felt, der er absolut forskelligt fra det profane og omgivet af sanktioner i retning af at beskytte dette skel. Dermed er det hellige dels defineret i kraft af en relation (i modsætning til at være defineret som en særlig kraft eller kvalitet), dels defineret som noget socialt synligt (i modsætning til religiøse menneskers forestillinger om f.eks. 'det uendelige' eller 'åndelige væsener'). Paden fremhæver, at Durkheim foruden denne deskriptive definition formulerede en teori om det helliges kausalitet, nemlig i begrebet om det 'totemiske princip', eller mere bredt, med ideen om, at det hellige udspringer af den menneskelige kollektivitet. Paden understreger, at definitionen godt kan accepteres uden teorien, som han finder problematisk, måske især på grund af henvisningen til totemismen. Andre har kritiseret Durkheim for med dette princip blot at indføre en *anden* udefinerlig kraft, kollektivite-

ten, det vil sige princippet om, at gruppens dynamik er andet og mere end summen af individernes dynamikker. Personligt ser jeg ingen grund til at nedprioritere teorien. Uanset dens mangelfulde formulering hos Durkheim er teorien om kollektivitetens generering af det hellige så perspektivrig og nøjagtig så abstrakt og omfattende, at den evner at forene præcis de to perspektiver, som Lincolns artikel ikke på en overbevisende måde kunne bringe sammen, nemlig det præ-sekulære og det sekulære (s. 102). Det er helligheden som udtryk for kollektivets integritet (dets mere-end-individerne-karakter), der forener det religiøst legitimerede politiske ritual med det sekulært legitimerede og den religiøse fest med den verdslige på en sådan måde, at det er relevant og interessant at sammenligne disse fænomener.

Padens artikel såvel som flere af de andre i denne bog lægger således op til adskillige diskussioner, der er væsentlige i faget.

*Mikael Aktor, adjunkt, ph.d.  
Center for Religionsstudier, Syddansk Universitet, Odense*

\* \* \* \* \*

Susan Blackmore,  
*The Meme Machine*,  
Oxford University Press, Oxford 1999,  
264 sider, 250 kr.

Hvis man synes, man har hørt nøgleordet 'verstehen' én gang for ofte på sin rejse gennem humanioras mange porte, skulle *The Meme Machine* være af interesse. Hvis jeg må tillade mig at invertere en af Clifford Geertz' berømte sætninger, præsenterer bogen analysen af kultur som "not an interpretive science in search of meaning but an experimental one in search of law".

Bogens forfatter, Susan Blackmore, underviser i bevidsthedspsykologi på The University of the West of England, Bristol. Hendes forskningsinteresser inkluderer bl.a. det paranormale og udviklingspsykologi, og i øvrigt har hun været aktiv i medierne. Memetikken, primært en neo-darwinistisk retning, er en lovende disciplin, som stadig befinder sig i sin barndoms uvrone fase, og det præger i høj grad bogen: Stilen er næsten utålmodig, og nye perspektiver og modige hypoteser er der ingen mangel på. På den neo-darwinistiske front stiller Blackmore sig ved siden af den engelske zoolog og egentlige ophavsmand til memetikken, Richard Dawkins - som også skriver forordet til hendes bog - og den amerikanske filosof Daniel Dennett; til gengæld befinder hun sig i opposition til en af de bedst kendte ny-darwinistiske teoretikere, Stephen Jay Gould, som har erklæret idéen om memet for en metafor uden betydning (jf. s. 17f).

Forlaget placerer bogen inden for genren "popular science"; til samme genre hører Dawkins klassiker *The Selfish Gene* (Oxford 1976), den bog hvori idéen om en memetik blev udkastet. Blandt de store emner, som Blackmore kaster sit særlige memetiske blik på, er kulturens og sprogets oprindelse og evolution, grunden til vores store hjerne, altruisme, religion, bevidstheden og idéen om selvet, moderne seksualitet, internettet, mv. I det følgende vil jeg forsøge at fremdrage det, som jeg anser som det vigtigste i bogens teoridannelse; grundlaget er neo-darwinismen.

Den såkaldte universelle darwinisme er central for bogens anliggende, og i den sammenhæng er det vigtigt at fremhæve på den ene side Dawkins begreb om *replikatorer*, og på den anden side det, som Daniel Dennett har kaldet den *evolutionistiske algoritme*.

En replikator (*replicator*) er en ting, som kan kopieres. I urtidssuppen (*primeval soup*) ved tidernes morgen var der sandsynligvis en mængde forskellige, primitive replikatorer, dvs. molekyler som kunne kopiere sig selv. Dawkins opstillede i *The Selfish Gene* tre kriterier for, hvilke replikatorer der vil have været dominerende: (1) langlivethed (*longevity*) - nogle molekyler vil have eksisteret længere; (2) frugtbarhed (*fecundity*) - nogle må have kopieret sig hurtigere end andre; (3) nøjagtighed (*fidelity*) - nogle vil have kopieret sig bedre end andre. Det begrænsede miljø må have givet et selektionspres, og derfor bevirket en udvikling i retning af forøget langlivethed, frugtbarhed og nøjagtighed. Tager man millioner af år i betragtning, får man langt mere fuldkomne replikatorer, generne, som eksisterer indpakket i levende organismer eller bærere (*vehicles*), fx mennesker. Drivkraften bag den biologiske evolution er konkurrencen mellem generne.

I bogen *Darwin's Dangerous Idea* (London 1995) har Daniel Dennett beskrevet udviklingsprocessen som en algoritme bestående af variation, selektion og arvelighed (*heredity/retention*): en blind og bevidstløs procedure, som vil resultere i 'design', hvis den bliver gennemført. Den vigtige pointe er, at en algoritme er substrat-neutral, dvs. at den kan fungere i forskelligt materiale, ikke nødvendigvis det biologiske; relevant er kun algoritmens logik, og den kan appliceres på et hvilket som helst system, som indbærer variation, selektion og arvelighed. Dette er idéen bag den universelle darwinisme, og det var med det formål at illustrere den, at Dawkins udkastede og grundlagde teorien om memet som den nye replikator i den sidste kapitel af *The Selfish Gene*.

Nogle definitioner af memet er givet i bogen, bl.a. Dawkins oprindelige formulering: "... a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation* ...", fx "tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches" (citeret af Blackmore, s. 6). De følgende formuleringer indkredser memet lidt nærmere: "Mememes are instructions for carrying out behaviour, stored in brains (or other objects) and passed on by imitation" (s. 17); "Imitation is a kind of replication, or copying, and that is what makes the meme a replicator and gives it its replicator power ..." (s. 43). Imitation er et grundelement i Blackmores teori og det, som ifølge hende adskiller mennesket fra dyrene (jf. s. 3f. 47ff); imitation er derfor forudsætningen for den nye memetiske evolution. Men det bør understreges, at selv om det kognitive dermed er en væsentlig baggrund for memetikken, er denne *per se* ikke en kognitiv tilgang (jf. s. 36); de særskilte memetiske spørgsmål vedrører selve memerne og de mekanismer, som gælder på deres niveau.

Den første del af *The Meme Machine*, hvis andet kapitel er betegnet "Universal Darwinism", drejer sig om at demonstrere, at memet er en selvstændig replikator, som opretholder den evolutionistiske algoritme; variation er der ingen mangel på i memernes verden (fx bliver den samme historie aldrig fortalt på samme måde); selektion er til stede (nogle memmer griber sindet og bliver husket og videreført, andre ikke); endelig er der arvelighed i transmissionen fra hjerne til hjerne, hjerne til tekst, osv. (nogle elementer af idéer eller adfærd kopieres). Det er vigtigt at begribe, at som en selvstændig replikator er memet selvisk:

The first rule of memes, as it is for genes, is that replication is not necessarily for the good of anything; replicators flourish that are good at ... replicating! ... The important point is that there is no *necessary* connection between a meme's replicative power, its 'fitness' from *its* point of view, and its contribution to *our* fitness (by whatever standard we judge that) (Dennett citeret af Blackmore, s. 30).

Dette er igen hele pointen i den universelle darwinisme og betyder, at kulturel evolution - kontra sociobiologien - ikke udelukkende er afhængig af genernes velfærd, og at den ikke nødvendigvis er til fordel for noget andet end memernes egen kopiering. Memetikken spørger ikke, hvordan X (fx agerbrug, sproget osv.) gavnede det biologiske, men hvordan disse bestemte memmer fik sig kopieret, - jf. bl.a. kap. 9: "The Limits of Sociobiology").

I lyset af memet som en selvstændig størrelse introducerer Blackmore begrebet *memetic driving*. Gener og memmer er to replikatorer i samspil og kan derfor påvirke hinanden. Kerneidéen er den mulighed, at memmerne faktisk kan gøre brug af generne - m.a.o. at memmerne kan ændre genernes selektive miljø og dermed få indflydelse på den biologiske, genetiske udvikling. *Memetic driving* er et godt eksempel på, hvordan Blackmore bruger idéen om memet til at åbne for helt nye muligheder vedrørende spørgsmål, som konventionelle evolutionistiske teorier ikke har kunnet give konsekvente svar på (fx vores store hjerne, sprogets oprindelse og anliggende, religionens mulige sammenspil med generne (jf. kap. 6 "The big brain", 7 "The origins of language", 8 "Meme-gene coevolution", 15 "Religions as memplexes"). Blackmores 'hypotetiske mod' gør hendes bog til en spændende læsning; hun åbner skrupelløst nye teoretiske vinduer, som gør, at hendes bog blæser af frisk, teoretisk luft, men idet hun åbner dem til det yderste, kan brisen stundom føles lidt kold og rystende.

Dawkins udviklingskriterier - langlivethed (*longevity*), frugtbarhed (*fecundity*), nøjagtighed (*fidelity*) - og de såkaldte memplekser (*memeplexes*) er eksempler på andre vigtige memetiske implikationer.

De memmer, som i deres kopiering er mere frugtbare, nøjagtige, og hvis kopier varer længere, bliver selekteret til og derfor herskende i mempuljen. Som udtryk for de tre udviklingstendenser bliver oprindelsen og udviklingen af sprog og grammatik (jf. kap. 7 "The origins of language" og 8 "Meme-gene coevolution") forstået som en memetisk styret proces, som sikrer memmerne stadig bedre kopieringsmekanismer:

First, sounds are a good candidate for high-fecundity transmission of behaviour. Second, words are an obvious way to digitise the process and so increase its fidelity. Third, grammar is a next step for increasing fidelity and fecundity yet again, and all of these will aid memorability and hence longevity" (s. 105).

I den memetiske optik bliver skriftsystemer, alfabetet, bogtryk, CD'er osv. forstået som store skridt i retning af øget langlivethed, digitalitet og højere kopieringsfrekvens. Derfor er bøger, computere, faxmaskiner, TV og internettet for memmerne, hvad de forskellige, levende organismer er for generne: et resultat af konkurrencen mellem memmer, en proces som sikrer stadig mere effektivitet i kopiering og opretholdelse. Det lyder kontraintuitivt, men i princippet er det ikke anderledes end at betragte fx skov og elefanter som konsekvensen af genetisk konkurrence. Den evolutionistiske algoritme, uanset hvilket substrat den trækker på, skaber med nødvendighed design ud af intet. Disse er,

efter min mening, blandt de mest interessante ting ved det memetiske blik, og de bliver diskuteret, bl.a. i kap. 16, "Into the internet".

Memplekser - en forkortelse af Dawkins "coadapted meme complexes" - er et vigtigt perspektiv i bogen; i lighed med gener har memer en tendens til at koble sig sammen, fordi de som en del af en gruppe har større mulighed for at sprede sig. Memplekser bruger forskellige tricks til at øge deres muligheder. Blandt de mest effektive er "the truth trick" og, som det i 13. kapitel hedder, "the altruism trick" - kort sagt, memplekser, som kan bestå af såvel gavnlige som skadelige memer, associerer sig på den ene eller den anden måde med altruisme og sandhed. Blandt de succesrige memplekser, som benytter sig af sådanne strategier, er fænomener som *alien abduction*, og *near-death* oplevelser (begge blandt Blackmores forskningsområder); en højst interessant drøftelse af disse er at finde i kap. 14 "Memes of the New Age". Memplekser er efter min mening et meget forklaringsdygtigt redskab, når man forsøger at forstå, hvilke mekanismer der er på spil, når idéer og systemer spreder sig og udkonkurrerer andre. Det er næsten en selvfølge, at Blackmore betragter religion som blandt de mest effektive og prægnante memplekser, som det fremgår af kap. 15 "Religions as memplexes".

De sidste to kapitler, 17 og 18 ("The ultimate memplex" og "Out of the meme race"), drejer sig i al korthed om selvet - et koncept som Blackmore anser som illusorisk, og som derfor må afskaffes; samtidig forsvinder ting som bevidsthed, kreativitet, fri vilje osv. Diskussionen ligger på linje med Daniel Dennetts *Consciousness Explained* (Boston 1991), men går måske et skridt videre i radikalitet og har en stærk logisk-positivistisk *bias*. Forklaringen på vores illusioner er selvpleksen (*the selfplex*), en særlig magtfuld, memetisk konstruktion, som de fleste af os, i højere eller ringere grad, er besat af: "Each of us is a massive memplex running on the physical machinery of a human body and brain - a meme machine" (s. 235); hendes løsning er grænseoverskridende og et meget interessant indlæg i diskussionen, men samtidig må denne kraftige afvisning af bevidstheden og al den plads, som hun bruger til det, ses som et forsvar for udviklingsalgoritmen, som netop er kendetegnet ved at være blind og uden bevidsthed. Jeg ved ikke, om Blackmore har ret i, at vejen til en bedre og sandere tilværelse - via en slags (naiv) logisk-positivistisk buddhisme - skulle være at afsløre selvpleksen; men hvordan det end forholder sig, har det i hvert fald en vis underholdningsværdi at høre det komme fra forfatteren, hvis præsens i bogen er så stærk, at den nærmest virker besat - er det måske selvpleksens ultimative bedrag at overbevise sin bærer om at det, den konstruerer, ikke eksisterer?

For ultrakort at sætte bogen ind i et forskningshistorisk perspektiv kan man sige, at Blackmores optik virker meget durkheimsk; en anden umiddelbar kobling kunne være til Réne Girard og hans teori om det mimetiske begær, og jeg kan ikke undgå en fornemmelse af et filosofisk slægtskab med strukturalismen. Jeg kom ind på det i begyndelsen, at memetikken kan betragtes som et alternativ til den fortolkende tilgang til kultur - og dermed religion - idet den ikke interesserer sig for fortolkning, men derimod forklaring og love; måske er det her, memetikken aktualitet for religionsvidenskaben og dens muligheder for at berige disciplinens teoretiske skyts ligger.

*Guðmundur Ingi Markússon, stud.mag.  
Moltkesvej 4, 2.th., 8260 Viby J.*

\* \* \* \* \*

Jeremy R. Carrette,  
*Foucault and Religion - Spiritual Corporality and Political Spirituality*,  
Routledge, London & New York 2000,  
215 sider, 235 kr.

Den franske 'idéhistoriker' Michel Foucault har inspireret i mange sammenhænge. Inden for religionsvidenskaben figurerer han først og fremmest i horisonten for den kultur-relativistiske magt-analytik, der gennem et par årtier har præget programmet for komparative religionsstudier (f.eks. Talad Asad, David Chidester, Gary Lease og Russel McCutcheon). At Foucaults indflydelse ikke er ved at klinge af, men først ved at vise sig i sin bredde inden for akademiske religionsstudier, vidner bl.a. Carrettes bog om. Den er dog også et vidnesbyrd om, hvor forskelligt Foucault kan læses. Hvor folk som Richard King, Talad Asad og David Chidester i udpræget grad påberåber sig Foucault i afvisningen af et 'teologisk domineret' religionsbegreb, tager Carrette netop Foucault op inden for det fagfelt af *Religious Studies*, som kritikken til dels retter sig imod. Carrette tager ganske vist udgangspunkt i det religionskritiske spor, der løber gennem Foucaults forfatterskab, men hans ambition er at vise, at denne skepsis over for religion i dens historiske forekomst - i særdeleshed den katolske kristendom i Europa - åbner nye muligheder for at tænke religion anderledes 'efter Foucault'. Carrettes reception har visse fordele på sin side. Som Foucault interesserer han sig for den kulturelle sammenhæng, han selv umiddelbart befinder sig i, og som Foucault er han interesseret i at undersøge aktuelle mulighedsbetingelser for at tænke anderledes om os selv og vort forhold til de traditioner, der har gjort os til, hvad vi allerede er. Dertil kommer, at han forholder sig til *hele* forfatterskabet, hvilket bl.a. bogens formentlig komplette Foucault-biografi tilkendegiver. På den baggrund forfølger han, hvad han tillader sig at betegne som Foucaults 'religiøse spørgsmål' fra de sporadiske refleksioner i det tidlige forfatterskab til den udfoldede (men dog uafsluttede) analyse af den kristne bekendelsespraksis, der optog Foucault fra 1976 frem til hans død i 1984. Forarbejdet hertil foreligger i den af Carrette selv redigerede *Religion and Culture - Michel Foucault* (Routledge, New York 1999), der består i en samling af tekster, hvor Foucault eksplicit beskæftigede sig med religion og spiritualitet. I forlængelse heraf forsøger Carrette nu, som han selv udtrykker det, at 'læse Foucault med Foucault' (s. 3) med henblik på at udlede et implicit religiøst spørgsmål. Desuden distancerer han sig eksplicit fra den metodiske diskussion inden for komparative religionsstudier, for så vidt som han erklærer sig uinteresset i at vurdere gyldigheden af Foucaults religionsopfattelse, men alene vil beskæftige sig med "the way he 'problematizes' religious thinking in a philosophical critique of religious ontology" (*ibid.*). Selvom Carrette således, helt i Foucaults egen ånd, ikke vil angive et bestemt fagligt perspektiv i sin indfaldsvinkel, er det oplagt, at hans studie først og fremmest er af religionsfilosofisk fagrelevans. Hans greb består i at anvende den hos Foucault selv meget centrale dobbelthed af 'tale' og 'tavshed' ("speech" og "silence") som en nøgle til at sammentænke religionskritikken i det tidlige og det sene forfatterskab. Således er det usagte ifølge Carrette et gennemgående og med religion forbundet tema frem til 1976, hvor Foucault med første bind af *Seksualitetens Historie* indledte det fundamentale omslag i sit forfatterskab, for så vidt som han nu tog udgangspunkt i religiøse ytringer i en antik kristen kontekst.

Hvad man normalt betegner som Foucaults arkæologiske fase, samt de første studier inden for den efterfølgende genealogiske fase, sammenfatter Carrette under overskriften "spiritual corporality" og forbinder hermed "a critique of the silencing powers of religion" (s. 4). Den sidste fase af forfatterskabet, der omfatter arbejdet med *Seksualitetens Historie* og den herunder opståede tanke om styringskunst (*gouvernementalité*), sammenfatter Carrette under overskriften "political spirituality" og forbinder hermed "a critique of religious authority in the demand for confession" (*ibid.*). Hvad Carrette vil pointere er, at Foucault relokalisere en traditionel religiøs ontologi "by repositioning 'religion' in the space of the body and the politics of the subject" (s. 6). Carrette forsøger gennem analyser af såvel tidlige som sene tekster at påvise, hvorledes Foucault grundlæggende opfatter den kristne kultur som en institutionalisering af bekendelse og opdragelse, der skaber individets religiøse 'selv' gennem en fornægtelse af kroppen. Dette sker gennem en kontrol med hvordan og hvorom, der kan og ikke kan tales. Således er det netop gennem selvbekendelsens ytring og seksualitetens regulative verbalisering, at kroppen bringes til tavshed. Men fra denne institutionelle tavshed stiger imidlertid de gales, de undertrykte røst, som for Foucault genlyder i surrealismen (s. 45). Således deler Foucault Blanchots, Klossowskis og Batailles fascination af De Sade, hvor den 'institutionelle spiritualitet' nedbrydes for at genopstå fra fornuftens anden side som skriftens spirituelle hyldest til kroppen. Surrealismens tekst ejer ikke længere det selvbestemmende og fra kroppen frigjorte subjekt, som definerer det kristne 'selv' hinsides fortabelsen. Af samme grund bliver den fortiede krops stemme, således som den ytrer sig gennem den kristne kulturs marginaliserede erfaringer, et omdrejningspunkt for den tidlige Foucaults begreb om en ny spiritualitet. Det er i den henseende ikke uden grund, at flere, heriblandt Blanchot selv, har villet konstatere en forbindelse mellem Foucault og negativ teologi (s. 85). I begge tilfælde er der på en vis måde tale om, at sproget negerer sin egen referentialitet: for Foucault i henseende til den diskurs, der som 'en tanke udefra' bestemmer, hvad der internt lader sig sige og tænke i diskursen, for Pseudo-Dionysios i henseende til Gud, hvorom intet kan siges. Som Carrette imidlertid med rette pointerer, består den helt afgørende forskel i, at Foucault med sit af surrealismen og strukturalismen inspirerede begreb om negativitet, vil tænke sig fri af enhver form for essentialitet, mens Pseudo-Dionysios som ny-platoniker med sit transcendent-begreb netop forudsætter en sådan essentialitet (s. 103). Ifølge Carrettes læsning negerer Foucault denne forestilling om transcendent gennem henvisningen til den radikale immanens, der historisk har gjort sig gældende som en spiritualisering af kroppen. Man kunne synes, at det hermed blot er én form for essentialitet, der udskiftes med en anden, og Carrette forestiller sig vel netop dette, for så vidt som han ser den tidlige Foucault tilkende kroppen den plads, Guds død havde efterladt troen (s. 111). Af samme grund beklager han, at Foucault ikke i sine senere genealogiske studier kan forbinde de former for praksis, hvormed kroppen kontrolleres og disciplineres, med et begreb om tro (*ibid.* og 119). For Carrette er det vigtigt at fastholde en dialektisk forbindelse mellem tro og praksis, der således skal åbne nye muligheder for at begribe religion "after Foucault" som en form for "embodied belief" (*passim*). Her skrider Carrettes forsøg på at formulere et religiøst spørgsmål på Foucaults vegne for mig at se over i hans eget ønske om at tænke nye muligheder for religion i moderniteten. Dette ønske var under ingen omstændigheder Foucaults. Spørgsmålet er ganske enkelt om den 'eksistensens æstetik', som den sene Foucault interesserer sig for, kan påberåbe sig noget andet udgangspunkt for mulige erfaringer end dem, der for individet selv kan fremstå som æstetisk bæredygtige.



Dette spørgsmål fører over i bogens andet hovedtema, som dog behandles langt mere kortfattet, nemlig 'den politiske spiritualitet' (s. 136ff). Hermed sigter Carrette til Foucaults analyser af den kristne model for 'en pastoral magt', en omsorgspraksis, der på den ene side, ifølge Foucault, kan ses som en kirkelig og senere rent politisk kontrol med individets ve og vel samt med individets fortolkning af sig selv, og på den anden side som individets internaliserede omsorg for og skabelse af et sådant 'selv'. Hvor religionen således ytrede sig gennem et 'selv', der asketisk ofrede kroppen for en sjæl i Guds billede, læser Carrette Foucaults forfatterskab som en inversion af dette forhold. Hvis dette forstås rent strategisk som enhvers mulighed for på nutidens vilkår at reformulere grænserne for sig selv gennem de (især kropslige) livserfaringer, hvorom enhver forestilling om essentialitet må opgives, så vil det være muligt at forbinde såvel Foucault som Carrettes udlægning af ham med en vis nominalistisk konsekvens. Men da er det svært at se, at religion skulle kunne spille nogen privilegeret rolle. Hvilken form for religion, må man endvidere spørge, er det egentlig, der som én blandt flere mulige livsformer, står til rådighed for et på radikal vis selv-bestemmende individ? Hverken Foucault selv eller Carrette har for mig at se noget klart svar at tilbyde.

Tilbage står indtrykket af en bog, der ikke blot vidner om en seriøs indlæsthed i Foucaults værk, men også om et forsøg på at gentænke religion, der i den grad opluges af værket selv (en kategori, Foucault ironisk nok ikke selv ville acceptere), at den kritiske distance - som ville være nødvendig for at løse nogle af de uafklarede problemer, Foucault selv var klar over, at han tumlede med - aldrig etableres. Den væsentligste kritik, Carrette sætter ind over for Foucault, bortset fra hvad han beklager som en ensidig interesse i "male identity", er det manglende blik for, at også tro er med til at forme praksis, og at specielt de genealogiske analyser lider under denne mangel. Hermed appellerer Carrette imidlertid til den (hermeneutiske) forestilling om en korrespondens mellem 'tanke' og 'handling', mellem sandhed og magt, som det vist nok var Foucaults væsentligste pointe at underminere. Carrette fremlægger en i mange henseende interessant og værdifuld undersøgelse af, hvorledes religion under forskellige indfaldsvinkler optog Foucault, men den enhed i et underliggende religiøst spørgsmål, som han vil hænge op på et forhold mellem det usagte og det sagte fremstår aldrig klart og overbevisende. Det kan hævdes, at Foucault interesserede sig for kroppen, fordi den historisk syntes at have overtaget den plads, sjælen hidtil havde indtaget, og det kan hævdes, at han interesserede sig for det kristne 'selv' som et politisk instrument, for så vidt som han derigennem kunne beskrive, hvorledes fornuft og stat historisk erstattede ånd og frelse. Men må et overgribende begreb om spiritualitet ikke dermed opløse sig selv?

*Lars Albinus, adjunkt, ph.d.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Cecilie Rubow,  
*Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener,*  
 Forlaget Anis, Frederiksberg 2000,  
 287 sider, 218 kr.

Kan man være på feltarbejde i sin egen kultur? Og kan man på denne måde blive klogere på, hvad noget så komplekst som 'tro' er, og hvordan det fungerer? Ja, hvorfor ikke?

I hvert fald er det, hvad antropologen Cecilie Rubow har gjort i sin ph.d.-afhandling, som forlaget Anis har udgivet i en lettere redigeret form. Rubows interesse for den levede og praktiserede religion i Danmark er ikke ny: Allerede i 1993 udgav hun på samme forlag bogen *At sige ordentligt farvel*, hvor det drejede sig om danskernes forhold til døden - med særligt henblik på en undersøgelse af begravelsesritualets betydning. *Hverdagens teologi* indskrives sig således på den ene side i den af Hal Koch initierede tradition for at undersøge dansk folkereligiøsitet (Jacob Rod: *Dansk folkereligion i nyere tid*, 1972, og Inger-Marie Børgesen: *Folk og folkekirke*, 1991), samtidig med at den på den anden side har affinitet til nyere teologiske bestræbelser på at tage temperaturen på danskernes forhold til kirke og kristendom (bl.a. Hans Raun Iversen, Jørgen I. Jensen og Niels Henrik Gregersen). I forhold til tidligere studier af folkereligiøsiteten udmærker Rubows undersøgelse sig ved at være langt mere metodisk sofistikeret, medens hun omvendt har det fortrin for teologerne, som ligger i antropologens (i Rubows tilfælde: forbilledlige) kombination af engageret ønske om forståelse og kølig, reflekteret iagttagelse.

Men lad os se på, hvad bogen indeholder. Det første hovedafsnit ('Tro, religion og ritualer', s. 9-71) har karakter af en lang, metodisk udredning i tilknytning til en refleksion over kompleksiteten i bogens (afhandlingens) kulturelle genstandsfelt: det folkeregiøse, hvor Rubow fra begyndelsen betoner forbindelsen mellem 'tro' og 'religion':

Tro og religion er de to byggesten, som er de typisk genkommende i de folkeregiøse verdener. I den almindelige forståelse kan betydningen af tro sammenfattes som *en grænseopmærksomhed*, dvs. en interesse i den daglige færden for at finde livet bag dets umiddelbart begribelige grænser. Tro bevæger sig ud over sikre grænser for viden, erkendelse og materialitet og opbygger som sådan metafysiske forhold, der både organiserer forholdet mellem mennesker og mellem mennesker og omverden. Tro har i den forstand ikke kun med religion at gøre. Tro breder sig ud over alle livets forhold i mangeartede forestillinger, antagelser, tillidsrelationer, ønsker og håb. Religion samler sig om en mere afgrænset betydning og kan sammenfattes som *en kosmologi og et rituelt fællesskab, der retter sig mod en transcendent andethed.*" (s. 11).

- Og jeg tilføjer for egen regning: Er det ikke længe siden, man har set en så kort, prægnant og adækvat religionsdefinition? Nå, hvorom alting er: Det er ikke noget tilfælde, at Rubow taler om folkeregiøse verdener, for det er et gennemgående træk i bogen at understrege *heterogeniteten* i den religiøse situation. Som analytisk felt bliver 'hverdagens teologi' da også konstrueret som tre triader (jf. s. 27): Inderste trekant er *religion*, der som det fremgår af citatet rummer fænomenerne kosmologi, rituelt fællesskab og transcendens. Yderste trekant er *tro*, der omfatter aspekterne 'det sociale', 'det perspektiviske' og 'det propositionelle'. Ind imellem religion og tro skyder sig så trekanten for *hverdagens teologi*, der analyseres under synsvinklerne 'det erfaringsmæssige', 'det kommunikative' og 'det situationelle'. Endelig gøres der i første hovedafsnit meget ud af begreberne 'ritual' og 'ritualisering', hvor Rubow især har ladet sig inspirere af Humphreys og Laidlaws *The archetypal actions of ritual* fra 1994.

Bogens andet hovedafsnit hedder 'Mellemværender' (s. 73-184) - en umiddelbart frapperende overskrift, der dog finder sin forklaring i følgende citat:

Måder at tro på er mellemværender i ordets bogstavelige betydning: forhold, som handler om, hvad verden består af, og hvordan virkeligheden, væren, opstår. ... I hverdagens teo-

logi er mellemværender bygget op som et forhold mellem troens mange metafysiske forhold og religionens specification af transcendensens indhold og form. De prototypiske former for religion og tro findes sjældent som færdige stempler i den hverdagsteologiske samtale. Deres mærker er som spor og mønstre i en mosaik af forskelle.” (s. 73).

Det er i denne del af bogen vi får præsenteret hele det empiriske materiale bestående af interviews samt resultaterne af feltarbejdets observation af udvalgte aktiviteter. Det er spændende læsning, som underbygger forfatterens pointe om, hvor forskelligt ‘troen’ manifesterer sig i forskellige rum og situationer. Rubow forsøger dog at skabe en vis klarhed ved at opstille “to grundlæggende versioner af, hvad det vil sige at tro religiøst og kristent i den folkekirkelige sammenhæng. Forslaget er, at der i hverdagens teologi kan udtrages to overordnede versioner af, hvad det vil sige at tro i en kristen, folkekirkelig sammenhæng. Jeg vil referere til dem som ‘den dominerende version’ og ‘den alternative version’.” (s. 145). De to modellers ontologi og bibelsyn er skematisk fremstillet på side 153, hvorefter Rubow nogle sider senere fremstiller det som sit “klare indtryk, at den dominerende version tegner den herskende opfattelse af, hvad det vil sige at tro religiøst i en folkekirkelig sammenhæng, uden at man selv nødvendigvis deler den, og at forskellige variationer af den alternative version til gengæld er mest fremherskende blandt teologer og præster.” (s. 159).

I bogens tredje og sidste del (s. 185-254) perspektiveres og reflekteres der - nu over temaet ‘den skjulte religion’, hvor Rubow får lejlighed til at demonstrere sin teoretiske spændvidde, som - ud over antropologi i snævrere forstand - bl.a. omfatter kognitionsforskning og sociologi samt - ikke at forglemme - religionsvidenskabelige klassikere som Müller og Frazer. Det er spændende læsning, og det hele munder så ud i en - forekommer det mig - ganske berettiget kritik af teologiens manglende evne (og vilje) til at udforme en teori om sin egen praksis og herunder specielt håndteringen af den fragmenterede og brogede mosaik, som hverdagens teologi de facto udgør:

Forholdet mellem kirke og samfund, mellem religion, samfund og videnskab, mellem det religiøse og det verdslige, det hellige og det profane har allerede mange svar, men de modsvares teologisk ikke af forestillinger om, hvordan kirke og kristendom kan være flere samtidige forestillinger. Der er en manglende selv-teologisk forståelse for, at de forskelle, der opbygges i det folkekirkelige felt mellem myte og historie, det immanente og det transcendent, er iboende forskelle som i dag ikke udgrænser hinanden. Denne manglende anerkendelse af troens forskellige former for realisme skaber en skyggevirkning, hvorved samtidige måder at tro på bliver utrolige og uhørte. Krisen består med andre ord i, at man ikke håndterer forskelle åbent uden at forestille sig, at det nødvendigvis resulterer i fragmentering og tilintetgørelse. Fagteologisk og institutionelt har det kunnet lade sig gøre at etablere en pluralisme, og det er derfor muligt at stille spørgsmålet om, hvorfor den ikke skulle kunne anerkendes hverdagsteologisk (s. 253f).

Cecilie Rubows *Hverdagens teologi* er en spændende, inspirerende og i flere henseender nyskabende bog, der bør finde mange læsere. Ikke kun blandt antropologiske fagfæller, men - i kraft af sit emneområde - nok så meget blandt teologer og religionsforskere, for sjældent har man læst en bog, der i så høj grad formår at trække forbindelseslinier imellem teologi og religionsvidenskab. Og det skal forfatteren bestemt ikke have utak for.

*Troels Nørager, lektor, dr.theol.*

*Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

Finn Stefánsson og Asger Sørensen, eds.,  
*Gyldendals Religionsleksikon. Religion/Livsanskuelse*, 3. udgave,  
Gyldendal, København 1998,  
598 sider, 298 kr.

Marianne Qvortrup Fibiger og Gina Gertrud Smith, eds.,  
*Gads Religionsleksikon*,  
Gad, København 1999,  
616 sider, 270 kr.

Carsten Bach-Nielsen og Jan Lindhardt, eds.,  
*Kirke og kristendom. Leksikon*,  
Rosinante, København 2001,  
450 sider, 699 kr.

Gode opslagsværker er guld værd for ethvert fag. Her kan man i kort og overskuelig form finde vej i en vrimmel af empiri, begreber og teori, fordi en god artikel i et opslagsværk går lige til sagens kerne. Det gør mange artikler særlig interessante, når leksikonforfatteren må lade udenomsværkerne ligge og springe forbeholdene over; den slags levner genren ikke plads til, og derfor finder man ofte en dygtigt kondenseret status over emnet, feltet eller begrebet. Noget tyder på, at der også for forlagene er lidt guld i opslagsværker, for i de seneste år er flere nyskrevne eller nyredigerede dansksprogede værker kommet i handelen. Foreløbig tyder intet på, at nye informationskilder som fx internetbaser kan overflødiggøre studerendes, kandidaters, bibliotekers og alment interesseredes indkøb af opslagsværker. Og det er ikke, fordi det skorter på informationer på nettet, heller ikke om religionsfaglige emner, men nettet ser altså ikke ud til foreløbig at kunne udkonkurrere behovet for bøger, hvor velanskrevne forlag og redaktører står inde for den faglige standard.

*Gyldendals Religionsleksikon. Religion/Livsanskuelse* opnåede allerede hurtigt efter udgivelsen af førsteudgaven i 1979, dengang det kun hed *Religion/Livsanskuelse* et godt renommé. Denne status er fortjent, da værket med sin brede vifte af knap 30 fagfolk fra fortrinsvis gymnasium og universitet i forfatterkollegiet og den ligeså brede dækning af religionsvidenskabelige emner har gjort det godt som introducerende opslagsværk; en udvidelse med ca. 200 sider og den nye stive indbinding kan kun hilses velkommen. Også her vil der kunne findes fejl og mangler, men i denne sammenhæng skal det ikke dreje sig om en gen anmeldelse af *Religion/Livsanskuelse*, som grundlæggende er et godt værk. Vi vil derimod koncentrere os om, hvordan redaktørerne forvalter succesen, dvs. hvilke principper, der er lagt til grund for tredjeudgavens redaktion, for her ser det ud til, at Finn Stefánsson og Asger Sørensen er slået ind på tvivlsomme veje.

For det første er alle forfattersignaturer nu fjernet og ca. 750 nye artikler kommet til, alle forfattet af de to redaktører, ligesom de har indført en række "perspektiveringer" på stoffet fra de tidligere udgaver. Uden at forklejne Stefánsson og Sørensen, må man spørge sig selv, om der ikke var en grund til, at man i forbindelse med førsteudgaven netop inddrog de enkelte discipliners fagfolk, og med deres signatur lod dem tage ansvar for deres artikler. Tredjeudgaven har i sammenhæng med den betydelige stoffor-

øgelse kun i ganske begrænset omfang inddraget andre forfattere, og hvem, der står bag udvidelserne af fx 'islam' og 'filosofi', er ikke klart. Det er en betænkelig disposition.

For det andet har man ladet artiklerne om jødedommen fuldstændig revidere, men hvorfor ikke andre hovedområder som fx Gammel Testamente, hvor ny forskning de senere år har vendt op og ned på mange hævdundne forestillinger? Hvis man ikke reviderer artiklerne efter ensartede principper, løber man et betydelig risiko for at skabe en uheldig usamtidighed i værket, hvor tyve år skiller de ældste bidrag fra de nyeste.

For det tredje skriver redaktørerne i forordet, at "litteraturlisterne er ajourført og udvidet, så de kan bruges som en slags studiebase." Det vil vi ikke anbefale nogen at gøre. Litteraturangivelserne er ujævne, nogle relativt omfattende, andre mangelfulde, nogle opdaterede, andre ikke, og den ganske hyppige angivelse af tysksproget litteratur vil i dag næppe blive opfattet som en "studiebase" blandt lærerstuderende og kun blandt et mindretal af de universitetsstuderende. Når i nogle tilfælde ældre litteratur angives fremfor nyere, er det uklart, om det skyldes, at redaktørerne følger et klassikerprincip, eller om det blot - meget forståeligt - er fordi, det er vanskeligt at følge med i den overvældende strøm af litteratur. Der er intet systematisk princip for angivelse af tekstudgaver (fx nævnes Ingemanns *Samlede Skrifter* (1843-65), men ikke hvor man kan finde Brorsons og Kingos tekster). Et virkelig nyttigt redskab i et værk som *Gyldendals Religionsleksikon* ville være en systematisk angivelse af tekster oversat til dansk. Som det er nu, er kun en del med, men man skal ikke lade sig forlede til at tro, at de ikke findes, bare fordi de ikke er nævnt. Som studiebase er man altså alligevel nødt til at gå andre veje. Samme år som førsteudgaven af *Religion/Livsanskuelse* udkom, tog bl.a. Statsbiblioteket i Århus de første skridt ind i den elektroniske verden. I dag kan man fra enhver netforbundet computer søge alverdens litteratur, og nu er problemet, at man overvældes af litteratur. Hvis et introducerende opslagsværk derfor vil anføre litteraturhenvisninger, må det være til det helt rigtige sted at fortsætte læsningen; i denne vigtige rådgivning kan man ikke forlade sig på *Gyldendals Religionsleksikon*.

\*\*\*

Året efter, at Gyldendal udgav tredjeudgaven af deres religionsleksikon, meldte Gad sig med et nyt dansk religionsleksikon. Af omfang og udstyr med kort og stregtegninger, men ingen fotos, minder de to ganske meget om hinanden, dog således at Gads større typografi medfører en noget mindre tekstmængde. Eksempler på hvor svært det kan være at lave kort, kan begge leksika også udvise: Kristendomskortet hos Gad (s. 145) er lidet oplysende, når kun et lands majoritetsreligion angives, og det katolsk dominerede Bayern derfor markeres som protestantisk. Hos Gyldendal viser islamudbredelseskortet (s. 233), at Tyrkiet er sækulariseret, undtagen sydvestkysten af Anatolien, hvor der tilsyneladende hverken findes muslimer eller sækulariserede ditto. Undtaget er også den europæiske del af Tyrkiet, der ifølge kortsignaturen karakteriseres ved "religionsblanding", det samme fænomen, som kortets bagmand mener findes på den kroatisk kyst. Kort sagt noget makværk.

*Gads Religionsleksikon* er redigeret af Marianne Qvortrup Fibiger og Gina Gertrud Smith, der også flittigt har bidraget til værkets signerede artikler sammen med kun fire yderligere forfattere: Jørgen Podemann Sørensen, Dorthé Refslund Christensen, Nanna Solow og Børge Troelsen. De få forfattere betyder, at hver enkelt har skullet dække store stofområder, hvilket bliver sværere og sværere, efterhånden som faget specialise-

res mere og mere. Redaktørerne af *Gads Religionsleksikon* indleder deres forord med at nævne, at den stigende interesse for religion og de nye religioner, der dukker op, samt religionsfagets udvikling har udløst en situation, hvor "behovet for et tidssvarende leksikon [er] indlysende." Denne passage kan vel dårligt opfattes som andet end kritik af *Gyldendals Religionsleksikon*, men med det værk, som redaktørerne bringer på markedet, havde lidt større ydmyghed over for kollegaen - og konkurrenten - været velvalgt.

Det er umuligt i en kort anmeldelse systematisk at gennemgå stærke og svage sider ved et leksikon som dette, og et vist mål af vilkårlighed i bedømmelsen af det er givetvis uundgåeligt. De sider, der vil blive trukket frem her, vil måske kunne afbalanceres med andre sider. Det kendetegner *Gads Religionsleksikon*, at der er betydelig færre opslag end i *Gyldendals*. Til gengæld rummer et afsluttende register henvisning til de artikler, hvori et begreb eller emne behandles. Fx kan man ikke slå 'Johannes' Åbenbaring' op, men ser i registret, at skriftet behandles under opslaget 'apokalyptik'; dér står nu ikke andet, end at Johannes' Åbenbaring er et apokalyptisk skrift. Så kunne man prøve 'åbenbaring', men det ord kan ikke slås op. Registret henviser i stedet til opslaget 'audition', der dog ikke er relevant og drejer sig om Muhammad. Desuden henvises til 'vision', som faktisk giver et par linier om Johannes' undergangssyner og deres symbolsk-allegoriske karakter. En noget besværlig vej uden megen næring ved afslutningen. *Gads Religionsleksikon* forekommer ikke synderlig interesseret i bibelske skrifter. Samme skæbne er overgået store kristne teologer: Augustin spises af med elleve spaltelinier, der fremhæver hans vigtighed, men uden at anskueliggøre, hvori den nærmere består, og Thomas Aquinas eller thomisme kan overhovedet ikke slås op eller findes omtalt med et ord nogetsteds. Dette er et leksikon, hvor Edmund Leach og Sigmund Freud gives lige så mange linier som Martin Luther og 'New Age' mere end 'kristendom'.

Jagten på Aquinas fik øjnene til at falde på en helspaltet artikel, 'Aquarius, Age of', og en tospaltet, 'Teosofisk Samfund'. Og der er mange flere inden for samme stofområde. Man kan få besked om 'Aetherius Society', 'Bertelsen, Jes', 'Familien', 'International Raelian Movement'. Over en hel spalte berettes om 'Modern Primitives', der piercer, tatoverer, lemlæster og skamferer sig selv, måske i religiøst øjemed, men forfatterens religionsbegreb virker her ikke ganske gennemskueligt.

Gennemgangen af de enkelte religioner er præget af tilfældighed; dette betyder ikke, at de oplysninger, der faktisk gives, ikke kan være relevante og gode, men at der mangler en overordnet plan for, hvorfor nogle religioner omtales mere end andre. Indiske religioner omtales i mange enkeltheder. En række religioner har generelt gode oversigtsartikler (således egyptisk, græsk, nordisk, romersk, keltisk, babylonsk). Men dertil har nogle religioners guder o.l. generelt fået opslag, andre ikke. Man kan altså slå op under 'Apophis', 'Amon', 'Atum', 'Geb', 'Horus', 'Isis', 'Nun', 'Nut', 'Osiris', 'Re', 'Serapis' (men ikke Seth), og under 'Freja', 'Frej', 'Frigg', 'Loke' osv. Det er ejendommeligt, at der er opslag om 'Adonis', 'Afrodite' og 'Athene', men ikke om Apollon, Artemis, Demeter, Dionysos, Hera eller Zeus. Dem må man se i *Gyldendals Religionsleksikon* efter; det samme gælder Jupiter, Juno, Mars og Minerva såvel som Ishtar og Marduk. Tilsvarende er der opslag om 'Mahabharata' og om 'Mosebøgerne', men ikke om Enuma elish eller Gilgamesh, Iliaden eller Odyseen, Livius eller Saxo.

Omtalen af israelitisk religion er et særligt tilfælde. Der er ganske vist en række opslag på større eller mindre enkeltheder (fra 'Gammel Testamente' over 'Jahve' til 'Sodom'). Men der er i modsætning til kana'anæisk religion ingen oversigtsartikel over israelitisk religion, og krydshenvisningerne leder ikke hen til nogen samtlende fremstil-

ling. De enkelte artikler giver undertiden mindre relevante oplysninger, som fx 'Templet i Jerusalem', der angår årstal for bygninger og ødelæggelser, men ikke rummer oplysninger om religiøst relevante handlinger eller forestillinger - og der er i øvrigt intet opslag om 'tempel'. Fremstillingen af israelitisk religion er generelt præget af en ældre konsensus, med stor vægt på religionens formodede historiske udvikling og med pagt og historie som de centrale forestillinger.

*Gads Religionsleksikon* udmærker sig ved den relativt store vægt, der lægges på forskningshistorien. Dette ses dels i en række lidt større artikler om religionsfænomenologi, -historie, -psykologi, -sociologi og -videnskab (religionsfilosofi er dog påfaldende kortfattet), dels i et større antal opslag om enkelte forskere. De sammenfattende artikler er generelt gode; men man savner her opslag om komparativisme og om myteforskning. Mere problematisk er nogle af opslagene om de enkelte navne. Her som overalt i leksikonskrivningens miniaturekunst er udfordringen naturligvis at få nævnt det nødvendige og essentielle og bruge al pladsen til relevant information; samtidig må man forvente en ret høj grad af konsekvens i omtalerne. Det sidste er ikke faldet alt for heldigt ud i forskeropslagene: i 'Otto' oversættes *Das Heilige* til dansk, men det er ikke normal praksis; i 'Bourdieu' anføres, at han er ansat på Collège de France, men ansættelsessted nævnes ikke ved fx Dumézil eller Lévi-Strauss (selv om det var det samme). I nogle tilfælde anføres en engelsk udgave af et hovedværk (fx i 'Bourdieu'). Hvad indholdet angår, er indtrykket blandet. Flertallet af opslagene er generelt vellykkede: Det gælder fx 'Bourdieu', 'Douglas' (selv om hendes teori om urenhed hviler på en fejlagtig forståelse af urenhed i GT), 'Geertz' (forskellen mellem symboler *på* og *for* er ikke rigtig lykkedes), 'Girard', 'Grønbech', 'Malinowski', 'Marett', 'Mauss', 'Müller' (hvorfor nævnes ikke solarmytologi?), 'Otto' (men vægten ligger på "religion" og burde nok ligge på "det numinøse"), 'Radcliffe-Brown' (omtalen af Robertson Smith er her misvisende), 'Robertson Smith' (men uden henvisning til Durkheim), 'Turner' (men Ndembu er virilokale, ikke uxorilokale) og 'Tylor'. Mindre heldige forekommer andre artikler. Om 'Dumézil' er det misvisende at sige, at han er kendt for sine teorier og analyser af indoeuropæiske folks sprog og samfund, for den trefunktionelle struktur betragtes siden slutningen af 1940'erne ikke som en social realitet. I stedet burde det være nævnt, at han er grundlæggeren af den franske strukturalisme inden for religionsforskningen, og at hans hovedværk er de tre bind *Mythe et épopée*. I 'Durkheim' burde der have været plads til at nævne begreberne hellig-profan, fest og efferveszens, som er de mest centrale i hans religionsanalyse; Durkheims religionsdefinition omtales som kendt, men anføres ikke, ligesom afgrænsningen til magi ikke berøres (i artiklen om 'religionspsykologi' hævdes i øvrigt, at Wilhelm Wundts teorier om religionens kollektive udtryk ingen betydning fik for eftertiden; men bl.a. Kippenberg har påpeget hans betydning for Durkheim). I 'Eliade' burde hans kritik af modernitet og lineær historieopfattelse være nævnt, lige som han kunne have været krediteret for prægningen af begreber som *axis mundi*, *illo tempore* og arketype. I 'Frazer' bruges megen plads på magi-teorien, mens religionsopfattelsen kun strejfes; det fremgår ikke, hvad *The Golden Bough* handler om, og komparativisme, sakralt kongedømme, *rex nemorensis*, frugtbarhed som det centrale emne for religion, og inspirationen fra Mannhardt nævnes ikke, ligesom Frazers evolutionisme er for skematisk fremstillet. I 'Gennep' bruges pladsen på omtalen af overgangsriter, hvilket også er dækket af 'overgangsriter' og 'ritual'; i stedet kunne Genneps virke som folklorist have været nævnt. I 'Lévi-Strauss' ville Roman Jakobson være mere relevant at nævne end Saussure; det fremgår ikke, at Lévi-Strauss' felt primært er

amerikanske kulturer, at hans arbejde med myterne er en fornyelse af komparativismen, at det centrale begreb her er transformation, at han står i gæld til Dumézil, eller at han har påvirket senere strukturalisme (bl.a. inden for studiet af græsk religion).

En række artikler i den forskningshistoriske genre virker overflødige, fordi deres indhold ikke begrundes deres tilstedeværelse i et religionsleksikon: det gælder 'Barthes', 'Frankfurterskolen', 'Giddens', 'Rorty' og 'Saussure'. Pladsen kunne være blevet brugt til opslag om Burkert, Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl, Mannhardt, Schleiermacher, Vernant (eller "Pariskolen"); man kunne have overvejet Bataille og Caillois, og i et dansk leksikon kunne man have givet plads til Arild Hvidtfeldt og Johannes Pedersen.

*Gads Religionsleksikon* har ganske tydeligt valgt at opprioritere de 'nye religioner' og har skaffet plads dertil ved at luge kraftigt ud i mere traditionelt stof. Forlag og redaktører løber derved en ganske betydelig risiko for hastig forældelse, ja, den er velsagtens allerede indtrådt på grund af frodigheden i den nyreligiøse verden. Der sker også en sær forskydning af perspektivet, hvor de ofte numerisk minimale nyreligiøse grupper behandles, mens andre religioners mindre grupper ignoreres. Hvorfor er det lige, at 'Vandrer mod Lyset' og 'Martinus Institutet for Åndelig Videnskab' skal med, men ikke Luthersk Missionsforening? Redaktørerne skriver i forordet, at *Gads Religionsleksikon* rummer "de stofområder, der indgår i det gymnasiale religionsfag" - det kan være, men det dækker ikke med hensyn til niveau og omfang alle universitetsfagets stofområder. For den bachelorstuderende på universitetet, der har behov for et introducerende leksikon til hele faget, skal *Gyldendals Religionsleksikon* entydigt anbefales. Der er balancen mellem fagets forskellige discipliner og deres empiri og teori anderledes afstemt, og så er det ganske simpelt langt mere hos Gyldendal af den kontante faktavidenskab, et leksikon ofte konsulteres for.

\*\*\*

Det sidste opslagsværk, der her skal anmeldes, er mere specialiseret og er, omend mindre af omfang, mere i familie med *Gads Bibel Leksikon* (1998) end med *Gads og Gyldendals religionsleksika*. Det drejer sig om *Kirke og kristendom*, redigeret af Carsten Bach-Nielsen og Jan Lindhardt. Titlen tyder på, at dette leksikon kunne opfylde behovet for et dansksproget opslagsværk i det religionsvidenskabelige studium inden for disciplinen Kristendommens Historie, ligesom disciplinerne Israeltisk Religion og Kristendommens Grundlæggelse nyder godt af det store bibelleksikon.

Det er med nogen bekymring, at vi går til anmeldelsen af *Kirke og kristendom*. Sagen er, at værket fik en særdeles ublid medfart af Jesper Høgenhaven i en anmeldelse i *Jyllands-Posten* d. 20. marts 2001 (en skæbne, der også overgik det i *Weekendavisen* og *Kristeligt Dagblad*). Ugedagen efter svarede Jan Lindhardt sammesteds, at en forsker som Høgenhaven var uegnet som anmelder, og at "et alment leksikon var bedre tjent med at blive anmeldt af alment orienterede og dannede folk." Samtidig beklagede Lindhardt, at Høgenhaven ikke var kommet med i leksikonets navnestof - underforstået, at al hans anmeldergalde skyldtes såret forfængelighed. Med denne manøvre har Lindhardt søgt at umuliggøre fagfolks anmeldelser og da især dem, der stammer fra personer, der ikke er optaget i *Kirke og kristendoms* navnestof. Der er nu ingen grund til at lade sig kyse af Jan Lindhardt, for hans synspunkt lader sig naturligvis umuligt opretholde. De sytten bidragydende universitetsforskere (foruden redaktørerne) synes uden lod i vær-



kets hovedproblem, der er det redaktionelle arbejde. Derfor er mange gode enkeltartikler endt i en ramme, de er dårlig tjent med.

Hvori viser problemerne sig? Der er for mange småfejl og sjuskefejl. En vifte af eksempler er fremdraget i de ovenfor nævnte anmeldelser og skal ikke gentages. Mangel på konsistens findes fx i 'Leuenbergkonkordieformlen', der henviser til opslaget 'unerede kirker', men dér står om et helt andet kirkehistorisk fænomen. 'Bispevalg' går helt ned i juridiske spidsfindigheder, men samme grundighed udfoldes slet ikke med hensyn til 'præstevalg'. Både i 'ægteskab' og 'kirkelig velsignelse' henvises til, at borgerlig vielse behandles i artiklen 'vielse', men det er ikke tilfældet. I 'vielse' hører man derimod bl.a. om "de tre kirkelige retninger", men 'kirkelige retninger' kan ikke slås op, så her skal den "alment dannede" altså vide, hvad der tænkes på. 'Dekan' forklares i sin moderne universitetsbetydning, ikke 'lektor', hvoraf der ellers er nævnt mange, men de er altså ifølge *Kirke og kristendom* oldkirkelige gejstlige med læseopgaver eller indehavere af den tredje af middelalderkirkens syv ordinationsgrader. Og hvilket princip kan være lagt til grund for den fyldige omtale af tidsskriftet 'Faklen' og 'Pædagogisk Manifest', men udeladelse af *Dansk Teologisk Tidsskrift*, *Dansk Kirketidende* og *Fønix* - udeladelser, der dog ikke forhindrer det svenske teologiske tidsskrift *Tro & Tanke* i at opnå et selvstændigt opslag? Ingen har tilsyneladende lagt en linie med hensyn til litteraturhenvisninger, der er få og falder tilfældigt, dog fyldigt ved den lange omtale af P.G. Lindhardt, ligesom bl.a. en del af middelalderopslagsordene er ledsaget af litteraturhenvisninger.

Det nyere navnestof er præget af en øjnefaldende mangel på konsekvens. Én sag er udeladelser som Københavns biskop og enkelte universitetsteologer, men der synes heller ikke at være nogen linie i, hvorfor nogle opnår rosende omtale, andre konstaterende opremsninger. Nogle navneartikler er opdaterede til år 2000, andre må være skrevet for en del år tilbage, og uden at redaktørerne siden har skænket dem en tanke. Der mangler talrige vigtige nyere udgivelser, nye stillingsbetegnelser eller fratrædelser, og var det så bare konsekvent, men nej. Fx nævnes Anna Marie Aagaard som pensioneret i 1999, mens Johs. Aagaard, der trådte før tilbage, tilsyneladende stadig er universitetsaktiv.

I forordet til *Kirke og kristendom* anfører redaktørerne, at det har ligget dem på "sinde at skabe et opslagsværk, der tager udgangspunkt i vores egen tid." Der burde have været tilføjet "og Den Danske Folkekirke". Det er der ikke noget galt i, selv om 'Hegel' og 'Heidegger' dog får fyldigere omtale end 'Grundtvig'. Men alligevel glemmer man den danske folkekirkes gudstjeneste, idet både 'gudstjeneste' og 'højmesse' blot viser videre til 'messe', og dér handler det kun om oldkirkens og den romersk-katolske middelaldermesse. Til gengæld slår folkekirkeperspektivet fuldt igennem i den allerede nævnte 'bispevalg' og i fx 'begravelsesritual' og 'seksuaetik', i sidstnævnte tilfælde i en grad, så ordet kirke simpelthen betyder Den Danske Folkekirke. Andetsteds kaldes folkekirken blot "den danske kirke" (i opslaget 'lægmandsprædiken'). Men galt går det, når forfatteren til artiklen 'Kirkeministeriet' skriver om, at ministeriet tager sig af "regulering af fremmede trossamfunds forhold". Dette ord 'fremmede' vil fx danske katolikker, jøder og baptister være kede af at få hæftet på sig, og det er da også en uacceptabel betegnelse for familier, der har levet i Danmark i århundreder. De tilhører anerkendte trossamfund, og det ved leksikonet da også godt, når man ser under det opslag. Og helt i orden er det vel heller ikke, når ikke-folkekirkelige trossamfund behandles påfaldende uaktuelt som ved 'Pinsebevægelsen'.

Hvad er der da at sige af godt? At den velkendte test af et opslagsværk, hvor man slår op et emne, man mener sig inde i, generelt falder fint ud. At læsningen af bl.a. meget historisk stof og de grundige dogmatiske artikler har været en fornøjelse. At der er lagt gode forfatterkræfter i at skabe det moderne og danskvinklede leksikon, som vi har savnet til at oplyse om kirke og kristendom, om kirkens kunst, kultur og historie, om ritualer og institutioner, om tro og teologi. At man så har husket 'fortabelse', men glemt opslaget 'frelse', er ikke bidragydernes skyld.

*Hans J. Lundager Jensen, lektor, dr.theol.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

*Carsten Riis, lektor, dr.phil.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Poul Andersen,  
*Daode jing - Bogen om Vejen og Magten. Mystik og praktisk visdom i det gamle Kina,*  
Verdensreligionernes hovedværker,  
Spektrum, København 1999,  
192 sider, 268 kr.

Det daoistiske værk *Daode jing* er et af verdenslitteraturens mest oversatte skrifter, alene til engelsk findes der over hundrede oversættelser. Hermed er det antydnet, at dette skrift absolut ikke hører til blandt de letteste at oversætte.

I det sidste årti er forskningen omkring *Daode jing* blevet intensiveret. En række nye især engelske oversættelser er blevet publiceret. Dette skyldes nogle opsigtsvækkende arkæologiske fund, der har åbenbaret de hidtil ældste manuskripter af dette værk. Det drejer sig om to næsten komplette silkeruller, der er en del af et mindre bibliotek. De blev fundet i en grav fra det tidlige Han-dynasti (2. årh. f.v.t.), som man i dag henviser til under navnet *Mawangdui*-manuskripterne samt nogle endnu ældre fragmentariske *Daode jing* udgaver fra det 4. årh. f.v.t., skrevet på bambusstokke. Disse bærer navnet *Guodian*-teksterne efter fundstedet, der omfatter en række bambusskrifter, hvor *Daode jing* kun var et blandt flere værker, der dukkede op.

Alligevel er det en begivenhed, at der nu, eller rettere sagt i 1999, udkom en dansk oversættelse af *Daode jing* fra Poul Andersen, som et led i serien fra Spektrum om *Verdensreligionernes Hovedværker*. Bogen er den første danske videnskabeligt anlagte oversættelse siden Victor Dantzers udgave, der udkom i 1924 på Aage Markus forlag, ligeledes i en serie om verdensreligionernes hovedværker. Dantzers udgave har længe været anset som uholdbar som kilde på grund af den frie oversættelse og de mange landvindinger der siden er gjort inden for studiet af *Daode jing* og daoismen generelt. Med Andersens oversættelse er der rådet bod på dette, og det er glædeligt, at der endelig findes en autoritativ oversættelse til dansk af dette vigtige værk.

Andersens bog har ved siden af en nyoversættelse af den egentlige tekst en fyldig indledning. Her gør han rede for den historiske baggrund og forholdene omkring tekstens overlevering og grundlaget for oversættelsen, og der gives et bud på tekstens indhold. Særligt informerende er Andersens gennemgang af værkets mange forskellige

tekstlige varianter og de tilhørende kommentartraditioner. Han ajourfører ikke blot hovedtrækkene i den nyere forskning omkring de nyopdagede dokumenter, men læseren får også indblik i alle de betydningsfulde tekstoverleveringer, som har præget *Daode jing* studierne. Dette afsnit lægger op til Andersens valg af *Fuyi*-teksten som tekstforlæg ved denne oversættelse. Derved bygger han sin oversættelse på en etableret teksttradition og ikke, som det ofte er tilfældet med *Daode jing* oversættelser, at forsøge en rekonstruktion af teksten ved at inddrage mange forskellige tekstversioner. Andersen begrundet sit valg af *Fuyi*-teksten med, at denne udgør et tidligt lag i tekstoverleveringen, og at den samtidig er blevet særlig relevant på grund af dens lighed med *Mawangdui*-manuskripterne. Yderligere støtte for dette valg gives ud fra det faktum, at personen *Fuyi* kendte til en ældre version af *Daode jing* fra samme tidsrum som *Mawangdui*-teksterne, som formodentlig har dannet basis for en etablering af *Fuyi*-teksten. Da det ikke er muligt, som Andersen forklarer, udelukkende at anvende *Mawangdui*-manuskripterne, bruger han i stedet passager herfra suppleret med *Guodian*-teksterne og Wang Bis udgave (den mest oversatte version af *Daode jing* med Wang Bis filosofiske kommentarer fra det 3. årh. e.v.t.) til at skabe klarhed over problematiske sekvenser i *Fuyi*-teksten. Notehenvisningerne bagest i bogen orienterer om disse justeringer og opregner en række forskellige tekstvarianter.

Andersen har klare intentioner om at undgå en alt for fortolkningspræget udlægning af teksten. Hvor der er inklinationer mod en religiøs eller filosofisk drejning af teksten, undgår han en sådan forfølgelse og lader så vidt muligt teksten stå åben i al dens flertydighed. Det betyder ikke, at der rent sagligt ved en tekstkritisk og hermeneutisk undersøgelse, kan gives gode argumenter for en fortolkning af obskure, paradoksale eller flertydige passager, men at Andersen med klogelig forsigtighed ser dette som en fare for (radikale) subjektive meninger om tekstens indhold. En oversættelse er som bekendt altid underlagt en form for subjektiv vurdering, hvilket Andersen ikke benægter, men han ser det ikke som sin opgave at udføre tekstlig arkæologi med hensyn til den underliggende mening i de knappe udtryksmåder, som præger *Daode jing*.

Når en oversætter skal give sig i lag med et kinesisk værk som *Daode jing*, vil man ofte blive udsat for at skulle træffe et valg blandt mange mulige i et forsøg på at indfange det, teksten muligvis, men ikke åbenlyst indeholder. Således kan man også diskutere rigtigheden i enkelte af de udlægnings, som findes i Andersens oversættelse. Det er et spørgsmål, om han kan undsige sig den fortolkningsprægede udlægning, som han søger at undgå. Nogle passager i oversættelsen synes at blive mere kryptiske end originalteksten. Man kan henvise til enkelte linier som fx i kap. 12, linie 5, kap. 13, linie 1 og 2 og kap. 14, linie 9. De dominerende begreber *Dao* og *de* oversættes konsekvent med henholdsvis 'Vejen' og 'magten', et valg der umiddelbart frasiger sig andre inkluderede betydninger i disse bredt favnende kinesiske termer, men som der dog informeres om i bogens indledning. Medens det efter min mening er den bedste løsning at oversætte *Dao* med 'Vejen,' kan det undre mig, hvorfor Andersen ikke anvender ordet 'kraft' i stedet for 'magt' for at undgå de mere maligne sider, der kendetegner en almindelig opfattelse af dette ord - et forhold som han selv advarer imod, når ordet magt anvendes for det kinesiske tegn *de*. Som allerede Arthur Waley påpegede i sin *Daode jing* oversættelse fra 1934, er *de* bundet op på ideen om det potentielle (*potentiality*), hvilket han lod komme til udtryk ved at oversætte *de* med det engelske ord 'power.'

Der er kun blevet plads til et bind om det rent kinesiske bidrag til serien om verdensreligionernes hovedværker. At det her er *Daode jing*, som repræsenterer den kinesiske

religiøse tradition, kan vel forsvares for så vidt som dette værk notorisk er det mest berømte af de daoistiske skrifter og har ydet en betydelig indflydelse på den kinesiske kulturhistorie. Omvendt er det ikke nogen selvfølge, da *Daode Jing* ikke på samme måde som fx Koranen udgør et autoritativ helligt skrift, men kun er et af mange daoistiske skrifter, der har cirkuleret i tidens løb. I sig selv er *Daode jing* ikke specielt oplysende, med mindre man har et vist baggrunds-kendskab til daoismen. Heldigvis har Andersen på dette punkt gjort en del ud af at fremme læserens forståelse mht. indholdet af *Daode jing* og de forskellige filosofiske og religiøse traditioners opfattelse af teksten.

Personligt kunne jeg have ønsket mig, hvis man stadig holder sig til et enkelt bind, at man havde sammensat et udpluk fra *Daode jing* og det andet berømte og betydningsfulde daoistiske værk *Zhuangzi* for derved at kunne skabe en bredere og mere nuanceret synsvinkel på daoismen. Ikke mindst fordi *Zhuangzi* er betydelig mere artikuleret eller ekspositorisk i sin stil. Men også ud fra den simple begrundelse, at dette værk både litterært og filosofisk af mange anses for et af verdenslitteraturens ypperste værker. En anden og måske endnu bedre løsning kunne have været at udnytte bogens sider bedre med hensyn til *Daode jing* oversættelsen - selv de korteste vers får en hel side til rådighed! Foruden den fulde *Daode jing* tekst i oversættelse, kunne der således også have været plads til et fyldigt uddrag fra *Zhuangzi*. Med begge skrifter repræsenteret ville det stadig være muligt at bibeholde denne bogs undertitel: *Mystik og praktisk visdom i det gamle Kina*.

Alt dette er dog kun diskutabile indvendinger mod en ellers glimrende bog skrevet af en af vores absolut kyndigste på dette område. Bogen vil formodentlig i mange år være den gængse danske oversættelse af *Daode jing*, hvis der ikke i mellemtiden sker flere nye opdagelser af gammelt tekstmateriale, der kan bringe os på mere sikker grund, hvad angår *Daode jings* ophav.

*Klaus Bo Nielsen, projektmedarbejder, cand.mag.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Hans Jørgen Lundager Jensen,  
*Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente,*  
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2000,  
653 sider, 348 kr.

Dengang i 70'erne, da mylderet af synkront, litterært og strukturelt orienterede læsemåder begyndte at gøre sig gældende i dansk bibelforskning, var det teologiske udbytte af de nye tilgange påfaldende magert. Ofte havde læsningerne karakter af begejstrede påvisninger af, at modellerne faktisk også virkede på det bibelske materiale. I en del år var det vigtigste teologiske resultat, at den historiske kritik blev tvunget til at ransage og retfærdiggøre sig selv, hvorved der opstod en skærpet opmærksomhed omkring metoder indbyggede antagelser. Men til ny indsigt i fremmed tankegang eller ny transport af mening mellem fortid og nutid, til alt, hvad hermeneutisk orienterede teologer ønskede sig af en eksegetisk fornyelse, var der ikke mange bidrag.

Jeg skal love for, der siden er sket noget. *Den fortærende ild* er både et godt eksempel på og i sig selv en milepæl i denne udvikling. På mange måder er bolden nu igen ved at være spillet over på hermeneuternes bane, sådan at forstå, at der igen er et omfattende og spændende eksegetisk materiale, der skal drages teologiske konsekvenser af. Denne anmeldelse kan kun antyde sådanne perspektiver.

Lundager Jensens disputats hviler metodisk og teoretisk på Lévi-Strauss og hans myteforskning, men i en selvstændigt elaboreret udgave. Central i denne tilgang er den antagelse, at myter (og beslægtet stof) får deres betydning af den måde, hvorpå enkelt-elementer er stillet i forhold til hinanden. F.eks. kan der være en række henvisninger til fødevarer i en myte eller gruppe af myter. De udgør tilsammen en alimentær kode gennem teksten. Dennes interne opbygning og dens forhold til andre koder og motiver i tekstkomplekset er det betydningskonstituerende.

Der er endvidere knyttet en stor interesse til komparation af beslægtede myter: F.eks. kan en betydningsbærende struktur, der i én myte er artikuleret i den alimentære kode, i en anden artikuleres uforandret i en vestimentær kode, hvor altså klæderne indtager madens plads. Maden og klæderne kan have samme strukturelle funktion, kan begge være naturlige/kulturlige, til stede/manglende, forarbejdede/uforarbejdede osv. Videre kan myter være beslægtede ved at have struktureligheder, som ikke er fuldstændige, hvor f.eks. enkelte eller alle elementer er præcist inverterede, så f.eks. vand fra oven erstattes af vand fra nedden, eller vand erstattes af ild.

Disse slægtskabsforhold mellem mytestrukturer placerer myterne i grupper, hvor de enkelte eksemplarer fremtræder som transformationer af hinanden, og at afsøge disse transformationer gennem et landskab af myter eller andre tekster er det, som udgør denne tilgangs heuristiske force. Hver gang der kan påvises en transformatorisk variation i forholdet mellem to tekster belyser de hinanden - ofte på måder, der ellers ikke ville falde én ind.

Konkret går Lundager Jensen sådan til værks, at han begynder med en omfattende analyse af Gen 2-3. Derefter forfølger han kapitel for kapitel strukturer, koder og motiver fra denne tekst ud i mange afkroge af det gammeltestamentlige univers i både narrative og rituelle tekster, love og profetiske tekster, ja, sågar Højsangen, til stadighed på jagt efter tekster, der i forskellige henseender kan betragtes som transformationer af udgangsteksten eller af hinanden, så de kan bruges til at finde betydning og til at kaste lys over hinanden. Og jagten strækker sig langt ud over det gammeltestamentlige univers, idet alle verdensdele kommer til at levere myter og legender og sagn, der fungerer som medlemmer af samme transformationsgrupper som de gammeltestamentlige og altså kan bruges til at belyse dem.

Mere end disse antydninger kan det ikke her blive til om disputatsens teoretiske og metodiske særpræg. Kun dette, at den strukturelle tilgang præsenteres og benyttes i en ganske udogmatisk udgave helt uden afstandtagen fra - ligefrem med udstrakt brug af - de vante historiske og teksthistoriske manøvrer og teorier.

Men nogle af de faglige resultater bør nævnes: Gen 2-3 har ofte været opfattet som en marginal tekst i GTs univers. Her påvises det, at den i henseende til de problematikker om kulturens tilblivelse og grundbetingelser, den behandler, er ganske snævert forbundet med en lang række andre tekstkomplekser i GT - herunder med P-fortællingerne om Sinai og med centrale dele af renheds- og offerteologien. Selve det at etablere en sammenlignelighed mellem vidt forskellige genrers tankeindhold fremtræder som én af den strukturelle analyses stærkeste sider, som den praktiseres af Lundager Jensen.

Et andet interessant resultat er påvisningen af en udstrakt isomorfi mellem tekster om verdensordenens grundlæggelse og den israelitiske ordens grundlæggelse. Fænomenet er (det vigtigste) eksempel på, hvad Lundager Jensen kalder parallelforskydning: det, at en betydningsbærende struktur uden ændring kan bringes i anvendelse både på et overordnet og et underordnet plan, in casu både på menneskeheden og det israelitiske folks tilblivelse.

En lang række enkelttekster, f.eks. den om Lots døtre, nyfortolkes overbevisende - faktisk kommer egentlig GT-faglige resultater på mange niveauer frem i en sådan mængde gennem værket, at det alene af den grund burde oversættes.

Men dette at udvinde faglige, teologiske, ontologiske udsagn af en strukturel myteanalyse, er allerede at være på kant med intentionerne hos Lévi-Strauss, som principielt ikke ville gå videre end til at følge og kortlægge spillet af transformationer og det principielt kun inden for en kulturkreds med indbyrdes berøringer. Lundager Jensen går bevidst og erklæret videre (i selskab med Vernant og Dumézil, s. 29ff) og jager ufortrødent 'ontologiske' resultater, dvs. udsagn om menneskelivets og verdens indretning, som de afspejler sig på de karakteristiske måder, hvorpå netop gammeltestamentlige transformationer synes at vidne om dem.

Det betyder, at Lundager Jensens analyser bliver teologisk produktive og det på en særlig ambivalent måde, der er særdeles perspektivrig. Det ligger i metoden med dens teoretiske implikationer, at myter er beslægtede, at de hører hjemme i transformationsgrupper. Det betyder implicit (og det bekræftes i praksis), at der ikke er de fundamentale forskelle i verdensorientering mellem forskellige agerbrugskulturer, ja, ikke engang mellem forskellige jægerkulturer og agerbrugskulturer, som man længe har villet hævde - ikke mindst i teologien.

På den anden side bliver resultatet heller ikke, at alt mytisk, legendarisk stof fra en hvilken som helst kultur siger det samme. På en lang række punkter påviser Lundager Jensen, at der er særlige accenter og fortolkninger på spil i de måder, hvorpå det israelitiske materiale struktureres. Det lader sig ikke gøre i en anmeldelse at gå ind på det indholdsmæssige i dette spørgsmål, men særligt interesserede kan forfølge problematikken bl.a. side 85, 113, 122, 259f, 276f, 280f, 296f, 301, 307-9, 339-433, 442, 446ff, 457, 522f, 539f, 574f og 582.

Lundager Jensen er opmærksom på, at resultatet af en undersøgelse i høj grad er givet med metoden (f.eks. s. 319 note 127, 538). Denne opmærksomhed er åbent rettet mod ham selv, idet dommen herover naturligvis overlades til andre, men den er udtalt og specifikt rettet mod de overleveringshistoriske fremgangsmåder, han hævder bidrager for lidt til at afdække teksters mening (s. 473, 480ff). Og i disse spørgsmål må efterhånden den gammeltestamentlige faglighed ende med at fælde nogle domme.

Men anlægget i denne undersøgelse er teologisk spændende ved, at overensstemmelserne mellem gammeltestamentlig 'ideologi' og andre - til dels meget fjerne - kulturers bliver så påfaldende. Lundager Jensen ved udmærket, at selve dette anlæg betyder et brud med en grundtendens i det 20. århundredes forskning, der har arbejdet på at skille Israels gudstro ud i et historisk rum til forskel fra de omgivende kulturers cykliske naturreligiøsitet. Hvor de andre kulturer ifølge det forgangne århundredes tendens var naturreligiøst optagne af at sikre den stadige og tilbagevendende velsignelse, i modsætning til Israel, der tænkte historisk og tidsligt lineært om deres gudsforhold, og hvor næsten kun Claus Westermann i de seneste årtier har ville skaffe plads til en velsignelses Gud ved siden af den historiske frelses Gud i GT, tager Lundager Jensen skridtet

fuldt ud og benægter enhver fundamental forskel. Også GT er i grunden kun optaget af den tilbagevendende velsignelse. Den historiske frelsersguds bedrifter har kun det formål at genoprette velsignelsens tilstand, den, som kulturen lever af. Her er fokus i GTs bærende lag.

Lundager Jensens disputats kan altså teologisk læses som en gammeltestamentlig realisering af en tendens i teologien, der gør sig gældende i disse år (og som for denne anmelder at se er særdeles tiltrængt): en læsning af bibelsk tro som religion; et opgør med det forgangne århundredes desperate bestræbelse på at gøre særlig kristendommen til alt andet end religion og med denne bestræbelses ledsagefænomen: adskillelsen af bibelsk tankegang fra al anden tankegang, forstærket og programmeret af den af eksistensteologien befordrede bevægelse mod at gøre eksistensens historiske rum til det eneste teologisk relevante rum og dens heldige overensstemmelse med den historiske kritik som enerådende paradigme i bibelforskningen.

Læsningen af bibelsk tro som religion med en metode og teori, der lægger vægten på dens overensstemmelser med anden religion uden at gøre alt til et fedt, er et afgørende bidrag til det dialektisk-teologiske paradigmes begravelse som det afgørende bud på en moderne teologisk model og baner vej for, at en interreligiøs debat bedre kan tage udgangspunkt i fælles erfaringer af menneskelivets betingelser. Det er opmuntrende, især fordi moderniteten nu engang gør samtale til en livsbetingelse for kulturerne.

Lige så opmuntrende er det, at en undersøgelse som denne leverer solidt belæg for, at det på grundlag af bibelsk tradition ikke kun er relevant at tale om eksistensen, men også om verden og socialiteten. - Dette på trods af, at læsningen får nye teologiske problemer til at tårne sig op, ikke mindst problemet med at frigøre den stadige velsignelses gammeltestamentlige Gud til at blive kristendommens dødsovervinder én gang for alle (jf. s. 569, 589-91).

Skønt denne anmeldelse egentlig burde slutte her, er det nødvendigt (i dens eget spor) lige at antyde, at den strukturelle analyse - også som her praktiseret - slet ikke er uden problemer. To skal nævnes: Det er helt uafklaret i metoden, hvilken ontologisk status de grundlæggende struktur- og dermed betydningsoverensstemmelser har, som viser sig mellem f.eks. sydamerikanske, japanske og gammeltestamentlige tekster. Problemet er bestemt ikke forfatteren ubekendt. Han afstår fra en nærmere diskussion af spørgsmålet, men antyder muligheden af både direkte traditionsmæssig kontakt, arketyperiske strukturer, mentale skemaer og kunne sagtens supplere med andre mulige teorier. Problemet er føleligt.

Det andet diskuteres ikke i samme grad. Det vedrører den grad af produktiv abstraktion eller analogiantagelse, der skal til, når et tekstelement skal indrangeres under en kode eller motivkreds, eller når afgrænsningen af koder indbyrdes skal finde sted, og når tekster skal kompareres for at blive anbragt i samme (eller ikke samme) transformationsgruppe. Metodens vejledning til den slags abstraktioner er meget mager. En god mavefornemmelse synes ofte af være afgørende (sammen med en flerhed af indicier!); men der er en del tilfælde i disputatsen, hvor min mave siger mig, at der er abstraheret rigelig produktivt (f.eks. s. 214, 238, 265, 509f, jf. det teoretiske udsagn s. 190, note 21).

Alt det må testes og afgøres i en fortsat debat i fagfolkenes laug. Det ændrer ikke ved, at der er kommet en voldsomt inspirerende og både GT-fagligt og teologisk væsentlig disputats.

*Lars Ole Gjesing, sognepræst, cand.theol.  
Ærøskøbing Pastorat, Søndergade 43, 5970 Ærøskøbing*

\* \* \* \* \*