

ANMELDELSER

Henrik Vase Frandsen,
Emmanuel Lévinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning,
Odense Universitetsforlag, Odense 2001,
206 sider, 225 kr.

Med Vase Frandsens bog foreligger for første gang på dansk en større sammenhængende introduktion til Lévinas. Det må hilses velkomment og kan være udslagsgivende for, at den stigende interesse, der samler sig omkring en moderne jødisk inspireret religionsfilosofi med Lévinas og Derrida som hovedfigurer, også får de studerendes bevågenhed. Til trods for forfatterens egen angivelse af, at fremstillingen mangler en egentlig religionsfilosofisk applikation, er der ikke desto mindre tale om en så reflekteret gennemgang af Lévinas' to hovedværker, *Totalité et infini* og *Autrement qu'être*, med udblik til den øvrige del af forfatterskabet, at bogen fremstår som andet og mere end blot en indføring. At Vase Frandsen på kompetent vis og med den fornødne baggrundsviden af almen filosofisk karakter har sat sig grundigt ind i Lévinas, kan ingen være i tvivl om. Det vanskeligt tilgængelige ved denne filosofis fascinerende, men også noget egenindige tankegang er Vase Frandsen sig yderst bevidst. Han vælger at fremstille tankeuniverset i en stil, der ganske nøje følger Lévinas' egen sprogbrug, men han mister aldrig det kritiske blik for dunkle passager, ligesom han også sørger for at relatere idékomplekset til filosoffer, som Lévinas både tænker i forlængelse af og op imod, i særdeleshed Heidegger.

På den ene side forsøger Vase Frandsen at fastholde en rød tråd i Lévinas' tænkning uden at dække over lurende selvmodsigelser, på den anden side fremhæver han også kompleksiteten i en tankegang, hvis mange enkeltantagelser, han hele tiden prøver på hinanden. Man får med andre ord et meget nuanceret og meget mættet indblik i Lévinas' filosofi, der balancerer fint mellem den loyale læsning og den kritiske udlægning. Det er altså en prisværdig, omend noget drøvtyggende, introduktion, vi her har med at gøre. Den forståelige loyalitet overfor Lévinas' egen stil efterlader dog en vanskelighed. Vi føres ind i en særpræget tankegang, der i visse henseender forbliver esoterisk. Det har formentlig noget at gøre med den udgangsposition, der sætter det hele i gang. Lévinas hævder, at enhver totalitet er vold mod individet. Vi genkender Vattimos bestemmelse af metafysik som vold, og lignende toner har længe lydt fra eksempelvis Derrida i hans kritik af vesterlandets logocentrisme. I modsætning hertil står den jødiske phonocentrisme, lydhørheden over for et ord, der ikke fordrer nærvær, men som i sig selv er fravær. Netop fraværet af Gud adskiller den jødiske tradition fra den helleniserede kristne tradition, inden for hvilken man utrætteligt har søgt nærværet i en væren, der kunne forbinde mennesket med sin skaber.

For Lévinas er dette et forsøg på at komme selve forskellen til livs. I en vis forstand er det allerede krig, den grundtilstand, der fornægter den enkeltes individualitet. Over for totaliteten, der ophæver individet, sætter Lévinas transcendensen i mødet med den Anden. I dette møde må totalitetens forestilling om det Samme bryde sammen. Det Andet slår igennem som uendelighed, som det uendeligt anderledes. Det anderledes –

eller om man vil geniale – ved Lévinas er, at den mellemmenneskelige relation fastholdes på et grundlag, der hverken er bevidsthedsfilosofisk eller kommunikationsteoretisk. Der er netop ingen forbindende bevidsthed, som ud af sig selv etablerer subjekt-objekt relationer; der er intet forbindende sprog, som ophæver den radikale forskel; der er blot møde med det Andet, den Anden, der i sin uigendrivelige Andethed etablerer en etisk fordring. Men hvorfor og hvordan, kunne man spørge, kan den blotte forskel overhovedet begrunde en etisk relation? Er det ikke snarere i lyset af det Samme, at vi kan komme til enighed om en fælles forpligtethed? Lévinas vil mene, at netop en sådan udligning af forskelle gør os blinde for den Anden som en virkelig anden. Med en stræben efter viden og sandhed inden for en horisont af totalitet har den herskende filosofi gjort vold på forskellen. Ikke i kærlighed til visdom, som er filosofiens traditionelle adelsmærke, men i kærlighed til den Anden, må en etik finde sit fodfæste. Det spørgsmål, filosofien ikke har stillet sig selv, i sin kærlighed til visdom, er, om denne kærlighed i sig selv er god. Den sande kærlighed, hævder Lévinas, er kærligheden til den Anden. Den sande filosofi må derfor være kærlighedens visdom (jf. s. 12). Med denne omvending kan Lévinas altså ikke blot sætte nye og anderledes betingelser for etikken, men han tænker ganske enkelt filosofi i en slags omvendt dimension. Derfor genopstår transcendenten, forholdet til Gud, ad en ny akse, ikke i totaliteten som totalitet, men i den Anden som uendelighedens port.

Tankegangen er bestemt fascinerende (omend her gengivet i stærkt forenklede vendinger), men alligevel fristes man til at spørge sig selv om dybden eller nødvendigheden i den. Den lever næppe af en isoleret intuition om kærlighedens væsen, men snarere af et i øvrigt aktivt tilhørsforhold til en jødisk tradition, en tradition der bl.a. fordrer respekt og underdanighed over for Gud som en fraværende, befalende Anden. At Lévinas' religionsfilosofi vel i særlig grad vinder styrke og troværdighed set i lyset af hans jødiske baggrund,¹ forklejner ikke i sig selv dens ambition om at gentænke hele filosofiens grundlag. Det er ikke det jødiske spor, der gør Lévinas' tænkning esoterisk, snarere tværtimod. Det er det jødiske spor, der gør den begribelig. Det, der gør den egensindig, og som (i forlængelse af Vase Frandsens egne overvejelser) afkræver den en oversættelse og en religionsfilosofisk applikation, er de konsekvenser, den drager af sit udgangspostulat: At totalitet er vold over for individet. Man fristes i øvrigt til at spørge sig selv, om dette dog ikke, når alt kommer til alt, er en overdrivelse. Men over for en sådan mistanke kan ingen indrømmelser gives – således forekommer det mig -, uden at hele grundlaget for Lévinas' opgør med den vesterlandske filosofi begynder at smuldre. Lévinas funderer sin etik i en radikal fordring, der går forud for alt andet, og som derfor betegner en første filosofi, med hvilken ingen samtale er mulig. Det er det, der i mine øjne gør ham esoterisk. Ganske vist deler han opfattelse med mange andre i det franske miljø, han gjorde til sit eget. Specielt Derrida kan også i dag ses som en arvtager til Lévinas' ideer, men det styrker ikke i sig selv argumentationskraften i en diskurs, at den deles af flere.

For så vidt som Vase Frandsen lader til på et helt grundlæggende niveau at acceptere Lévinas' begreb om filosofi, kan han ikke gøre meget andet end at kommentere forfatterskabet, kritisere uklarheder, opklare misforståelser, påvise underliggende impli-

¹ Man behøver blot at tænke på ikke helt ubeslægtede forsøg på at redde teologiens sandhed hos filosoffer som Benjamin, Adorno, Horkheimer og Scholem, der på afgørende punkter inddrog jødedommen i deres tænkning.

kationer osv. Grundlæggende må han imidlertid se eller høre verden fra Lévinas' side. Der er paradoksalt nok ingen åbning mulig over for 'andre'. I hvert fald har jeg svært ved at se den.

Hvis det imidlertid er tænkeligt, at kærligheden til den Anden er forenelig med respekt under lighedens fortegn, så tegner der sig en problemhorisont, hvor Lévinas' radikale kærlighedsfilosofi må forekomme utilstrækkelig. Et er at sikre den Andens integritet. Men hvad beskytter os mod den Anden, mod den vold, der udspringer af forskellen?

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

* * * * *

Vagn Andersen, ed.,
Religionsvidenskabelige Sonderinger, Festskrift i anledning af et 10 års jubilæum,
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2001,
203 sider, 228 kr.

For et år siden kunne Institut for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet fejre sin 10 års fødselsdag efter den endelige og fuldbårde sammenlægning af Kristendoms-kundskab og Religionshistorie i 1991. I den anledning udsendte instituttet et festskrift, i hvilket dets forskere og lærere har bidraget med "en repræsentativ og tidligere trykt artikel fra det seneste tiårs produktion". Formålet med festskriftet er at "give læseren indtryk af bredden, mangfoldigheden og kompleksiteten i et levende undervisnings- og forskningsmiljø", som redaktøren af skriftet, Vagn Andersen, skriver i forordet.

Lad det være sagt straks. Denne målsætning opfyldes til fulde. I en række gode og spændende artikler føres vi fra et ny-strukturalistisk diskursbegreb over Josefus til den græske frihedskrig. Fra etnohermeneutik over det muslimske naturbegreb til Max Weber. I næsten alle tilfælde drejer det sig om artikler, som tidligere har været offentliggjort. Jeg vil godt i denne forbindelse hæfte mig ved en detalje. Forholdsvis mange af artiklerne – og det er ikke de mindst betydningsfulde – har første gang været trykt i gymnasie-religionslærernes fagblad, Religion. Det er set i forhold til andre fag enestående, og vidner om et eksemplarisk godt samarbejde mellem universitets- og gymnasieniveauet i faget religion. Det er der også grund til at fejre. I samme åndedrag er der grund til at fremhæve en god skik hos fagets forskere: Man gør en stor indsats for at gøre sine forskningsresultater tilgængelige for en bred offentlighed. Festskriftet er dejligt rensat for opstølt akademikerjargon.

I min egenskab af projektleder for Uddannelsesstyrelsens såkaldte indholdsprojekt har jeg i denne anmeldelse valgt at anlægge en kernefaglighedssynsvinkel på festskriftet. Dette er, så vidt jeg kan se, ikke en helt vilkårlig synsvinkel, da mange af artiklerne mere eller mindre direkte arbejder med religionsvidenskabens identitet, og da artikelsamlingen uundgåeligt kommer til at fremtræde som Århus-instituttets bud på, hvad der hører faget til, og i afledt forstand: hvad der er dets identitet. Og så er vi ovre i en diskussion om kernefaglighed.

Det er næppe nogen hemmelighed, at faget – både i gymnasiet og på universiteterne – har ondt i identiteten. Det har det altid haft, og det vil det sikkert altid have. Det er

ikke mindst forholdet til teologien, som volder vanskeligheder. Det er ikke nemt at have en nabo, som beskæftiger sig med det samme som en selv og som alligevel ser så anderledes ud. Hvordan skal man omgås en sådan person? I sin fremragende artikel om Kierkegaard og Hegel tager Vagn Andersen dette spørgsmål op ved i en vis forstand at lade Kierkegaards paradokstænkning repræsentere teologien. Her bliver forkyndelsen den mest adækvate meddelelsesform. Over for dette står den hegeliske dialektik, der formår at indoptage alle religiøse ytringer – også forkyndelsen – under dialektikkens uendelige vingefang og på denne måde holde dem på filosofisk afstand og etablere en “sækular afslappethed i forhold til traditionen” (s. 48). Sin aktuelle kommentar til artiklen afslutter Vagn Andersen med følgende meget spændende betragtning: “Problemet er, at ingen *teorisering* over det, Kierkegaard *praktiserer*, undgår en affinitet til Hegel. Man kan også formulere det sådan, at *en filosofisk konsekvent religionsvidenskab vanskeligt kan undgå at indlade sig med Hegel* (min kursivering). Teologiens privilegium er, at den kan blive stående på det kierkegaardske standpunkt” (s. 49).

Her slutter Vagn Andersen, og det er naturligvis ærgerligt, at der ikke lige kunne blive lidt plads til en uddybning af denne i mange religionsvidenskabsfolks øjne provokerende antydning. Der findes efter mit kendskab til miljøet vist mange fagfolk, som ville løbe skrigende bort, hvis de skulle indlade sig med Hegel, med ideen om historien (herunder religionshistorien) som et forløb, der udmærker sig ved en tvingende, irreversibel historisk logik. Bliver det ikke for normativt og værdiladet, uden en anstændig afstand?

I min karriere som fagkonsulent for både religion og filosofi har det ofte undret mig, hvor ubesværet filosoferne har kunnet diskutere indhold og substans af deres tekster og ublufærdigt indgå i en værdidiskussion, medens noget sådant rejser uoverkommelige problemer hos mange religionsvidenskabsfolk. Dette bemærkelsesværdige forhold er der gode historiske og sociologiske forklaringer på; det har en historisk tyngde, som tilsyneladende ikke bare forsvinder som dug for solen med gode argumenter, men det virker under alle omstændigheder foruroligende, at Vagn Andersen betegner sin stilling i faget som en outsiderposition, som filosofens outsiderposition. Selv i et så stærkt religionsfilosofisk miljø som det århusianske har filosofien åbenbart vanskeligt ved at blive lyst i kuld og køn af religionsvidenskaben. Dette er i hvert fald tankevækkende.

Skal man tro flere af forfatterne, er nærhed og distance grundlæggende kategorier i religionsvidenskaben. Det er vigtige pejlemærker i dens søgen efter egen identitet. Alle er enige om at lægge vægt på distancen, især når det drejer sig om forholdet til teologien. Det er som følge deraf ikke på indholdssiden, at identiteten og kernefagligheden skal søges, men i tilgangen til emnerne.

Dette bekræftes af den artikel, som fagets professor, Armin Geertz, har valgt til festskriftet. Den handler om en såkaldt etnohermeneutisk tilgang til hopi-indianernes religion. Denne artikel skal ligefrem “bidrage til en rekonstruktion af en faglig identitet” (s. 83). Armin Geertz slår kraftigt til lyd for det metodepluralistiske. Dette sker på baggrund af en udpræget bevidsthed om al forståelses og betydningsproduktions situationsbundethed. Alligevel hylder han et radikaliseret oplysningsideal ved at tale om en agnostisk pluralisme og ved at opfordre forskeren til at indtage en agnostisk platform. Der er tale om “et tredje perspektiv, som transcenderer parternes egne forståelsesrammer” (s. 84 n). Selvom det måske ville være forkert at karakterisere dette som The View From Nowhere, er der – også selvom begrebet hermeneutik indgår – tale om en kraftig markering af afstanden, ikke blot til stoffet, men også til sig selv i en stadig jagt

på fordomme. Dette sker i en gentagen "... bevidstgørelse af vor egen forståelses-horisont" (s. 98). Det er således også karakteristisk, at den gardamerske hermeneutik fokusering på teksternes – eller bedre: forståelsesprocessens – sandhedspræntioner forkastes til fordel for studier af kommunikationsprocesserne.

På denne måde bliver Armin Geertz' artikel et kraftigt plädoyer for religionsvidenskabens deskriptive distance. Dette ideal, som tilsyneladende vinder mere og mere gehør i religionsfaglige kredse, har et ideelt udgangspunkt i Armin Geertz' etnohermeneutik, som virkelig er en tilgang til den religiøse virkelighed på et højt refleksionsniveau med et ubegrænset krav om at inddrage alle synsvinkler, og som ligger milevidt fra religionernes egne sandhedspræntioner, der blot fremstår som led i en kommunikationsstrategi.

Der kan ikke herske tvivl om, at alle de artikler, som tager et konkret fagligt indhold op, er præget af stor samvittighedsfuldhed med hensyn til metodisk strenghed, og det er en væsentlig årsag til festskriftets høje faglige kvalitet. Man føler sig i gode hænder, når man læser det. Men med hensyn til et højt metodisk refleksionsniveau, skiller Jeppe Sinding Jensens artikel om det muslimske naturbegreb sig ud. Den lever helt op til de høje ambitioner, som etnohermeneutikken repræsenterer. I en "lang og kroget indledning" (s. 123) bliver vi med mange ord gjort opmærksom på det hav af faldgruber og forhastede fordomme, som lurer overalt, før man indlader sig på den opgave at beskrive begrebet *fitra*. Tanken om altings historicitet drives til det yderste, samtidig med, at alting ses under en konstruktivistisk synsvinkel. Det hedder: "Oversat til vores aktuelle problematik betyder det, at der ikke bare er tale om at muslimer fortolker naturen anderledes. 'Den' konstrueres ganske enkelt anderledes" (s. 122). Man bliver under læsningen af indledningen efterhånden nervøs for, om en beskrivelse af det muslimske naturbegreb overhovedet lader sig gennemføre. Men der er ingen grund til nervøsitet. Da Jeppe Sinding Jensen endelig kommer i gang, får vi en meget oplysende og nuanceret beskrivelse af eksplicite og implicite forestillinger om naturen i Islam. Det fremmer efter min vurdering processen, at forfatteren ikke deler en durkheimiansk opfattelse af religionen. Den er ikke bare et sekundært produkt af mere grundlæggende sociale fænomener. Men forfatteren er jo også religionshistoriker og ikke religionssociolog.

Det er i det hele taget karakteristisk for afhandlingerne – Ole Riis' danner en undtagelse – at forfatterne understreger religionens betydningsfuldhed og har sans for den som et irreducerbart fænomen. Selvom alle stadig har sans for samfundsvidenskabernes og beslægtede videnskabers betydning for religionsforskningen, sporer man overalt en større selvbevidsthed hos religionsforskerne i og med, at man pointerer religionernes egenværdi. Religiøse forestillinger er, som Jeppe Sinding Jensen udtrykker det, "lige så reelle kræfter som f.eks. økonomiske" (s. 132).

Det skulle mere eller mindre direkte fremgå af det foregående, at jeg er skeptisk over for tendensen til at placere religionsfagets identitet og kerne i det metodologiske, selvom specielt arbejdet med fremmede religioner og kulturer i høj grad maner til metodisk refleksion. Det var måske et forsøg værd at fokusere på fagets indhold og spørge efter fagets indholdsmæssige kerne. Dette udelukker naturligvis ikke, at man arbejder med andet, med det man i mangel af et bedre udtryk kunne kalde overbygningen, hvilket især universitetsinstitutterne må inddrage af hensyn til fagets dynamik. Man kunne overveje, om de enkelte institutter ikke i højere grad burde profilere sig ved at samle kræfterne mere om nogle centrale temaer, som man var enige om. Det er sandt, at festskriftet "giver læseren indtryk af bredden, mangfoldigheden og kompleksiteten i et levende

undervisnings- og forskningsmiljø.” Men den store spredning med hensyn til indhold giver let det indtryk, at instituttet består af en række privatpraktiserende forskere og lærere, der ved at samle kræfterne kunne skabe et egentligt forsknings- og undervisningsmiljø.

Undervisningsministeriet har i Uddannelsesredegørelse 2000 opfordret universiteterne til at overveje muligheden af et samarbejde på institutterne omkring fagenes identitet og kerne. Denne opfordring vil jeg også bruge denne lejlighed til at minde om.

*Johannes Iversen, lektor, mag.art.
Klosterengen 22, Sennels, 7700 Thisted*

* * * * *

Kirsten Marie Bovbjerg,
Følsomhedens etik.
Tilpasningen af personligheden i New Age og moderne management,
Forlaget Hovedland, Højbjerg 2001,
287 sider, 298 kr.

Det moderna näringslivet har, inte minst genom den i allt högre grad globaliserade ekonomin, i ökande grad blivit tvingat till flexibilitet och ökad förändringsbenägenhet. Härmed har det också kommit nya krav på de anställda. Honnörsord inom arbetslivet är idag flexibilitet, förändringsbenägenhet, projektarbeten, kreativitet, eget ansvar m.fl.

Det är många frågor som dyker upp i detta sammanhang. Varför accepterar så många anställda, och fackföreningarna, dessa nya krav som kommit mycket snabbt och som radikalt har förändrat arbetsförhållandena för så många? Är denna nya arbetsetik något som påtvingats arbetstagarna, eller är de uttryck för arbetstagarnas egna genuina behov? Eller är det så att arbetsgivarnas och arbetstagarnas intressen sammanfaller, och att de tidigare motsättningarna mellan arbete och kapital idag är upplösta? Det är bland annat dessa frågor som antropologen Kirsten Marie Bovbjerg har tagit som sin uppgift att belysa i sin bok *Følsomhedens etik*. Var kommer då religionen in i det hela? Jo, en utgångspunkt för Bovbjerg är att det i dag kan vara helt omöjligt att skilja modern religiositet från andra kulturella fenomen som modern management, modern psykologi och new age.

Naturligtvis finns Webers diskussion om den protestantiska etiken och kapitalismens anda som en bakgrund för hela boken och kommer också till uttryck i titeln som alluderar på den weberska "protestantismens etik". Även om Bovbjerg diskuterar Webers teser något, är det inte denne som är den främste teoretiska inspirationskällan, utan inspirationen har hon istället från Frankrike. Den grundläggande teorin hämtar hon från filosofen Gauchet, men tydligt inspiration har Bovbjerg också från religionssociologerna Hervieu-Leger och Champion.

Gauchets teori ligger uppenbarligen på en mycket abstrakt och teoretisk nivå, och det är många gånger svårt att följa resonemangen som de framställs av Bovbjerg och de blir flera gånger oklara. Några huvudpunkter hos Gauchet som har betydelse för Bovbjergs arbete är emellertid följande: Dagens individualism och sekularisering är med nödvändighet baserat på ett brott med den traditionella religionen, men samtidigt är inte moderniteten något som med nödvändighet måste föra med sig att religiositeten

försvinner, utan istället tar den sig nya former. Gauchet skiljer nämligen mellan å ena sidan religion som är infrastrukturell genom att den genomtränger samhället i dess helhet och härigenom är av avgörande betydelse för samhällets organisering och å andra sidan religiositet som finns på en superstrukturell nivå. För honom är det så att den superstrukturella religionen mycket väl kan överleva även om den infrastrukturella religionen försvagas. Detta är på intet sätt några nya synsätt även om språkbruket är något annorlunda än det gängse. Däremot är det vidare resonemanget i min mening något nytt och mycket intresseväckande.

För Guachet är religionens kärna relationen mellan den synliga världen och den osynliga. I den moderna världen har medvetandet splittrats i det medvetna och det omedvetna, så därför orienterar man sig mot det som i den situationen är osynligt – det omedvetna. Den helige 'andre' har flyttat in i människans inre, och uppgiften blir att förstå den religiositet i vilken människans religiösa beteende är orienterat mot sitt eget inre. För den nutida personlighetstypen är det inte möjligt att nå kunskap om det inre vid omedelbar introspektion, men Gauchet konstaterar att terapin erbjuder en möjlig ingång.

Inledningsvis diskuteras också Gauchets syn på disciplinering där han tar Foucault som sin utgångspunkt: kännetecknen för en framgångsrik disciplin är att de underlydande gör vad man själv vill, men att de gör det på ett sätt som om de själva fattat beslutet. Att en sådan disciplin blivit möjlig, menar Gauchet har ett direkt samband med demokratis framväxt. I ju större utsträckning som individen är fri från yttre tvång blir han/hon i allt större utsträckning utsatt för ett inre tvång. Därför är den psykiskt känsliga (følsomme) individen konstituerande för den moderna samhällets funktionssätt. Vi kan aldrig vara helt säkra på vem vi är. Det omedvetna kan vi aldrig bli helt klara över. Detta gör oss mottagliga för att arbeta med det omedvetna, att arbeta med personlighetsutveckling.

Ovanstående avhandlas i det första kapitlet "Sekularisering – det ubevidstes kulturelle konstruktion". Nästa kapitel "Mystisk-esoteriske strømninger" börjar med en introduktion av Hervieu-Leger och Champion, vilka skapat två idealtypiska dikotomier för att kategorisera olika former för religiositet: Är frälsningen att finna i denna värld eller i en annan kommande värld? Är frälsningen beroende av gudens/gudarnas suveräna beslut, eller kan individen själv arbeta för sin frälsning? En av de idealtyper som blir resultatet av dessa två dikotomier kallar de den psyko-religiösa orienteringen. Det är en orientering som är helt inriktad mot den inre världen. Frälsningen, en självperfektion, är endast möjlig om individen själv arbetar på det genom en metodisk livsföring. Garantin för att nå frälsning är en "følsomhedens habitus", som innebär en ständig medveten bearbetning av det omedvetna. Denna beskrivning faller väl samman med Gauchets beskrivning av de behov den moderna personlighetstypen har. Det är denna psyko-religiösa orientering som blir utgångspunkt för Bovbjergs belysning av personlighetsutvecklingen inom management.

Vidare beskrivs i detta kapitel new age som författaren betraktar som ett uttryck för den psyko-religiösa orienteringen. Vid denna beskrivning vilar hon tungt på den svenska religionshistorikern Olav Hammer (som är religionshistoriker och inte religionssociolog vilket Bovbjerg insisterar på). Här skulle man önska en något mer nyanserad diskussion om begreppet new age utifrån andra forskare som exempelvis holländaren Hanegraaff och/eller engelsmannen Heelas. Men nu är det inte new age som sådant som står i fokus för boken utan management-teorier (och deras förhållande till new age).

Detta är också vad de följande kapitlen handlar om. Här beskrivs olika management-teorier utifrån dels skriftliga källor, dels intervjuer med människor som på olika sätt varit engagerade i olika personlighetsutvecklande kurser. Utifrån den psyko-religiösa orienteringen diskuterar Bovbjerg fyra temata som är framträdande inom de personlighetsutvecklande kurserna: frigörelse, egna erfarenheter, förändring och framgång.

Det empiriska fokus ligger på NLP (Neuro Linguistic Programming) som enligt Bovbjerg inte är någon marginell företeelse utan något som "er blevet en meget udbredt metode de seneste 5-10 år. NLP opsøges af private kursister, ansatte i offentlige og privata virksomheder" (s. 133). Inom denna metod är man framförallt inspirerad av den humanistiska psykologin, vars mål är att göra friska människor mer livsdugliga. En ledande företrädare för denna psykologiska skola var Maslow, som menade att människan bör sträva efter självförverkligande. En annan utgångspunkt inom NLP är att människan enbart utnyttjar en mycket liten del av sin egentliga kapacitet; det finns såldes en stor potential som bara väntar på att bli utnyttjad. NLP är också en del av *Den lärande organisationen* som är en mycket utbredd managementteori både i Danmark och annorstädes. Bovbjerg konstaterar att NLP klart tillhör den alternativa religiositeten och new age, och att den tydligt faller innanför det som Champion kallar den psyko-religiösa orienteringen. Bovbjerg har emellertid ett vidare syfte än att undersöka betydelsen af new age inom näringslivet, nämligen: "Ved at studere personlighetsutviklende kurser i virksomhederne mener jeg, at man kan nærme sig en forståelse af de nye religiøse former og deres kulturelle legitimitet" (s. 138).

Vad syftar då dessa tekniker till och varför har de kommit till användning inom näringslivet? En orsak är naturligtvis att de antas bidra till ökad konkurrensförmåga och ökad effektivitet. För att företagen skall kunna anpassa sig till förändring på marknaden och utvecklas maximalt, krävs det att medarbetarna utvecklas, att de är flexibla och hela tiden är beredda på förändringar, att gränsen mellan arbetsliv och privatliv suddas ut. Vidare gäller det att påverka medarbetaren (inte den anställde) så att denna agerar på önskat sätt av egen fri vilja. Bakom denna typ av management ligger antagandet att medarbetarna hela tiden är villiga att lära, reflektera och utveckla sig – om möjligt ända fram till självförverkligande. Detta är då också en oändlig process, och Bovbjerg talar om "kursusnomader" som hela tiden går från den kursen till den andre – det gäller att hela tiden utveckla sig och sina förmågor. Vidare är tanken att arbetet skall betraktas som något heligt (ett kall) genom att det ges ett värde som ligger utöver att enbart vara ett medel för försörjning.

Visionen är att alla medarbetare är inriktade mot samma mål, vilket är ett (arbets)liv som skall leda till självförverkligande. De som då faller utanför genom att inte dela målet, gör då detta därför att de inte här tillräckligt utvecklade – de har ännu inte fått sina lägre behov tillfredsställda.

Bovbjerg betonar kraftigt implikationerna av denna utveckling. Arbetsförhållandet har förändrats från att vila på ett kontrakt mellan parterna till att vila på en pakt mellan parterna. Samtidigt har relationen till arbetet ändrats från att betraktas som en plikt till att uppfattas som ett kall. Denna förändring, säger Bovbjerg, är "en ideologisk bevægelse, som har fjernet den indlysende modsætning mellem arbejdere, ledere og mellemedere" (s. 251).

Även om det finns tydliga kopplingar mellan new age och management framhåller Bovbjerg att det inte är rimligt att säga att den nya typen av management är en del av den nya religiositeten. "Det er i mine øjne en forbindelse mellem New Age og moderne

management i den betydning, at det er en side af en bestemt kulturel proces, nemlig individualiseringsprocessen som er en særlig dannelse af det moderne individ” (s. 212). Dette menar jag är en mycket väsentlig slutsats och detta gör att denna bok har stor betydelse. Här visas tydligt hur den idag mäktigaste samhällsinstitutionen, den kapitalistiska produktionsapparaten, har förändrats i en riktning som medför att det som i många sammanhang nedlåtande benämns new age tas i bruk i syfte att öka produktiviteten och stärka konkurrenskraften. De mycket oklara gränserna mellan new age och generella utvecklingar i samhället är något som ständigt måste poängteras. New age är inte något som är artsilt ifrån mainstream-samhället, utan som Paul Heelas säger i boken *The New Age Movement* (1996): “Modernity ... has developed in a number of ways which ‘point’ to the New Age, the New Age itself being the climatic summation of long-standing cultural trajectories” (s. 154).

Lars Ahlin, lektor, ph.d.

Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Bart D. Ehrman,

Jesus. En apokalyptisk profet, dansk oversættelse v. Anders Engberg-Pedersen efter *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, Oxford 1999, Gyldendal, København 2001, 328 sider 279 kr.

Studiet af Jesus' liv har haft en særpræget historie. Det begyndte som en søgen efter den historiske Jesus i den tro, at når man havde fundet ham, kunne man bringe ham direkte ind i vor tid som lærer og frelser. Studiet løsnede de bånd, hvormed han i århundreder havde været bundet til den kirkelige læres klipper, og jubledede ved at se skikkelsen bevæge sig og komme til live igen, da den historiske Jesus kom tættere på det. Men han blev ikke stående. Han gik vores tid forbi og vendte tilbage til sin egen ... Han vendte tilbage til sin egen med samme nødvendighed som den, hvormed et sluppet pendul vender tilbage til dets oprindelige position. (Albert Schweitzer)

Betydningen af dette Schweitzer-citat kan ikke overvurderes. Enhver, der drister sig ind i det minefelt, forskningen i den historiske Jesus udgør, bør lægge sig ordene på sinde. Kun de færreste gør eller har gjort det, men Ehrmans bog er en forfriskende undtagelse. Den hører til den strøm af Jesus-bøger, der udkom i forbindelse med årtusindeskiftet. Det er nok symptomatisk. I en gennemskuleret kultur, hvor man ikke længere kan ty til religiøse kalenderriter for at domesticere virtuelle kriser, påkalder man sig i stedet en af vesterlandets grundfortællinger: historien om Jesus. Kun derved kan man i dag kognitivt bearbejde den af mange oplevede virtuelle krise. Måske er det også et samtidssymptom, at fokus igen rettes mod den historiske og ikke den fortalte eller jordiske Jesus, som en hedengangen narrativ teologi gjorde til sin kristologiske superstar. Man søger igen fast grund under fødderne. Og hvem eller hvad kan bibringe den, hvis ikke den historiske Jesus? Ældre og stedsegældige indsigelser fra Schweitzer og Bultmann over for projektet har man glemt eller valgt at ignorere.

Man kan kun gisne om Ehrmans bevæggrunde til en sådan udgivelse på lige præcis dette tidspunkt, men ovenstående antydninger er nok ikke forkerte, medmindre man vil reducere bogens timing til et mistænkeliggørende spørgsmål om at finde toppunktet på en gunstig profitkonjunktur – og selv da ville man have behov for at forklare den folkelige efterspørgsel, der gør udgivelsestidspunktet fordelagtigt.

Når jeg har valgt at skrive en udførlig anmeldelse, har det to grunde. For det første har den såkaldte *Third Quest* i Jesus-forskningen i den danske offentlighed fra begyndelsen i vid udstrækning været fortegnet. Det giver en diskussion af Ehrmans bog mulighed for at rette op på. For det andet – og nært knyttet til den forudgående pointe – gør præsentationen af bogen det muligt at skildre hovedtræk og problemer i aktuel Jesus-forskning.

Fra midten af 80'erne blev det klart, at et nybrud i Jesus-forskningen var undervejs. En række bøger førte til, at man i 1986 første gang udmøntede begrebet *Third Quest*, der siden har været standardbetegnelse for tidehvervet i Jesus-forskningen.² På både metodiske, indholdsmæssige og religionshistoriske punkter gjorde man op med eksegetiske forgængere. Ernst Käsemann gav i begyndelsen af 50'erne anledning til det, man fra 1986 bagudskuede valgte at betegne som *Second Quest* i Jesus-forskningen, da han i skarp modsætning til sin lærer, Bultmann, ønskede at fokusere eksegetisk på den historiske Jesus. I og for sig delte de synspunkt, eftersom de begge var yderst skeptiske over for, hvilke traditioner der kunne føres tilbage til den historiske Jesus, men på to vigtige punkter brød Käsemann med Bultmann. Mens Bultmann havde fremhævet Jesus' brud med jødedommen, betonedede Käsemann kontinuiteten. Jesus var jøde. Herved foregreb han den senere diskussion. Hvor Bultmann pointerede kildematerialets tendentiøse karakter og understregede manøvrens uholdbarhed,³ insisterede Käsemann på interessen for den historiske Jesus som uundværlig for forkyndelsen. I sidste instans var hans motivation således teologisk-apologetisk begrundet.⁴ Det er ikke mindst i henseende til disse to forhold, at nybruddet gennem 80'erne indtræffer.

For det første søgte man at gøre sig fri af apologetiske motiver. Interessen for den historiske Jesus var – noget blåøjet formuleret af flere af interessenterne – alene historievidenskabeligt motiveret. Kun de færreste overvejede, hvorfor der ikke eksisterede en parallel interesse for jagten på den historiske Sokrates eller andre fortidige skikkelser. Alligevel må man sige, at den skærpede metodiske indfaldsvinkel var et fremskridt, ligesom betoningen af Jesus' jødiskhed – det sidste næppe tænkeligt uden 'positiv' påvirkning fra bevidstheden om Holocaust, der tvang bibelforskerne til på ny at gennemtænke relationen mellem jøde- og kristendom. Dertil kom den – skandaløst langvarige – endelige udgivelse af Dødehavsskrifterne, hvis indhold endegyldigt trak

² Så vidt jeg kan skønne, optræder betegnelsen første gang i St. Neill og T. Wright: *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford and New York 1986 (2. udg. 1988), 379.

³ Heller ikke Bultmanns forståelse kan sige sig fri for apologetiske motiver. Når han i sin *Nytestamentlige Teologi* gjorde Jesus' forkyndelse til teologiens forudsætning og i stedet koncentrerede fremstillingen om Kristus-forkyndelsen, var det også begrundet i et ønske om ikke at lade troen stå og falde med en kulturelt foranderlig forståelse og en kontingent historisk viden. Understregningen af den personlige trosafgørelse og den eksegetiske fokus på forkyndelsen var således også del af en afskærmingsmanøvre, der skulle gøre kristentroen immun over for den historiske forsknings vilkårligheder.

⁴ Jf. A. Klostergaard Petersen: "I korsets tegn – Ernst Käsemanns teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 2 (1998) 61, 133-56, 151f. Det samme gælder Jüngels berømmede bog *Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, (HUTH2), Tübingen 1962.

tæppet væk under den tidligere postulerede modsætning mellem jødedom og tidlig kristendom. Metodisk førte det til en forskydning fra et dissimilaritets- til et kontekstualiseringskriterium som afgørende grundlag for rekonstruktionen af den historiske Jesus. Frem for at hæfte sig ved de træk, hvor Jesus adskilte sig fra sin samtids jødedom, fæstnede man sig i stedet ved dem, som kunne gøres plausible inden for rammerne af den aktuelt rådende viden om en jødisk kontekst i Palæstina i det 1. årh. e.v.t.

Hvordan ser billedet i den nye Jesus-forskning ud? Hvis man – på begrænset plads – skal sammenfatte hovedtendenser i debatten, er det rimeligt at vende tilbage til Schweitzer. Hans forståelse af Jesus som falleret, millenarisk, apokalyptisk profet har været toneangivende i den nyeste forskning. Vel er der flyttet accenter, og nødvendige metodiske og indholdsmæssige nuanceringer er føjet til, men i det store og hele er man landet på en forståelse, der til forveksling ligner den, Schweitzer (og før ham Johannes Weiss) gjorde sig til talsmand for 100 år siden. Det er i denne kontekst Bart Ehrman hører hjemme, og det er også her, man finder en anden central Jesus-forsker, Dale Allison, hvis bog *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet* (Minneapolis 1998) med lige så god ret kunne have været oversat, havde det ikke været for Ehrmans uomtvistelige kvaliteter som formidler. Fordelen ved denne tolkning ligger i dens understregning af Jesus-figures uforenelighed med nutiden. Det handler ikke om en Jesus tegnet i modernitetens billede. Forståelsen accentuerer netop det fortidige og fremmedartede i den rekonstruerede Jesus-skikkelse.

I Danmark kørte denne internationale diskussion imidlertid tidligt af sporet. En marginal gruppe forskere – hjemhørende i et nordamerikansk universitetsmiljø og med institutionel gennemslagkraft gennem det såkaldte *Jesus-seminar* i *SBL*-regi – fik gennem danske oversættelser og gæsteoptrædener ved de hjemlige fakulteter lov at sætte dagsordenen for den danske debat.⁵ Deres arbejde har i mange henseender været banebrydende, skarpsindigt og fornyende, men der har også været mange problemer knyttet til det. Til de kendteste repræsentanter hører John Dominic Crossan, Burton Mack (jf. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 29, 1996, 35-54) og John Kloppenborg, som deler forestillingen om Jesus som kynisk prædikant, der vandrede rundt i et bukolisk Galilæa og spredte sine dybsindige aforismer. Fælles for dem gælder også en ukuelig tro på rekonstruktionsmuligheden af *Q*, der som bekendt er en hypotese om et skrift, som ingen nogensinde har set – Thomasevangeliet eller ej. De deler også tanken om de apokalyptiske lag som et sent stadium i overleveringen. Når den historiske Jesus ikke selv kan eller må være apokalyptiker, har man i sagens natur et problem med Markusevangeliet og *Q*, der begge rummer et tungt apokalyptisk Jesus-billede. Det løses behændigt gennem tilsidesættelse af Markusevangeliet og gennem en afapokalypticerende stratificering af *Q* i flere lag, hvor det ældste – ikke overraskende – hævdes at være uden apokalyptiske træk. Jesus-billedet passer som fod i hose til en socialreformistisk strømning i det moderne nordamerikanske universitetsmiljø. Man genkalder sig Schweitzers gamle ord om, hvordan Jesus-figuren tegnes i nutidens billede. Det er beklageligt, at netop denne gruppe, hvortil også hører en række yderligere profilerede akademiske markskrigere, har fået lov at faldbyde Jesus-forskningen på en ideologisk

⁵ *Society of Biblical Literature* er en betydningsfuld organisation, der udgiver tidsskrifter, bogserier, arrangerer konferencer og lignende. Enkelte *SBL*-grupper, der har bestået i flere år, har haft held til at profilere sig i en sådan grad, at de helt har kunnet sætte sig på bestemte forskningsområder og har kunnet definere debatten. Det gælder ikke mindst det berømte – og berygtede – *Jesus-seminar*.

markedsplads. Den danske offentlighed har fået indtryk af, at den forskning, der udgår fra Jesus-seminaret, udgør grundstokken i nyere amerikansk forskning. Intet kunne være mere forkert og derfor er der al mulig grund til at glæde sig over oversættelsen af Ehrmans bog.⁶ Den hører til de bedre inden for branchen. For det første er den repræsentativ for dominerende tendenser i forskningen. For det andet repræsenterer den et meget fornemt eksempel på forskningsformidling. Den er velstruktureret og formår at tematisere og problematisere en række vanskeligt tilgængelige tanker, ligesom den på medrivende måde sætter læseren ind i centrale forskningshistoriske faser. Det gør imidlertid ikke bogen problemfri. Efter min smag er Ehrman flere steder for positiv i forhold til, hvad man historievidenskabeligt med rimelighed kan henregne til den historiske Jesus. Han overspiller flere gange sine kort og overvurderer dissimilaritetskriteriets brugbarhed. I den forbindelse savner jeg en grundlæggende drøftelse af historisk tilforladelighed i relation til symbolske konstruktioner. Hvorfor skal fx Jesus' møde med den syro-fønikiske (Mark 7) og den samaritanske kvinde (Joh 4) regnes for historisk tilforladelige traditioner og ikke snarere ses som et stykke symbolsk *rewritten Bible*, der skal udtrykke et opgør med traditionelle statushierarkier? Jeg forstår heller ikke, hvordan Ehrman kan regne Johannesevangeliet for en i forhold til synoptikerne uafhængig kilde (se dog fx Joh 11,27). Derudover opfatter jeg hans tillid til *Q* som problematisk, men det er i dag så *comme il faut* i den diskurssættende del af debatten, at det næppe står til diskussion.

Afslutningsvis vil jeg fremhæve et træk, der har irriteret mig bogen igennem, og som gør en direkte oversættelse til det danske marked problematisk. Bogens forudsatte læser er en kirkeligt konservativ person, der skal bringes til at se og forstå grundlæggende sandheder i moderne bibelforskning (jf. s. 55 og 60). Dertil kommer, at Ehrman opfatter sin opgave som del af et kulturelt missionsprojekt, der skal rydde op i et morads af dårligt funderede Jesus-bøger (jf. fx s. 9, 28, 33 og 64). Der er i og for sig ikke noget i vejen med disse to forhold, men jeg vil tro, at mange danske læsere vil føle sig talt ned til. Direkte henvendelser til læseren gennem formuleringer som "Det kan være, I mener det, men det gør Strauss ikke. Og for at være helt ærlig, indtil jeg ser nogle af jer komme susende gennem luften, tror jeg, jeg er enig med ham", eller "Faktisk er Jesus' vandring på vandet ikke nogen virkelig historisk begivenhed, men en myte – en historisk-lignende beretning, som forsøger at overbringe en sandhed" (s. 43, jf. 52, 55, 104 og 203f), efterlader læseren i den kirkeligt enfoldiges umyndige rolle. Det er muligt, det giver mening i en amerikansk sammenhæng, men i en gennemsækulariseret kultur, hvor religionskritik står i risiko for at blive en trivialitet, er udsagnene, hvis ikke nedladende, så i bedste fald misvisende.

Disse forbehold ændrer dog ikke ved, at Ehrman har skrevet en fremragende bog, som i Anders Engberg-Pedersens oversættelse fremstår i et flydende og mundret dansk – jeg har kun fundet ganske få svipsere i oversættelsen og enkelte stilistisk uskønne gengivelser.

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

* * * * *

⁶ For en på dansk grund velafbalanceret fremstilling af den nyere debat, se Troels Engberg-Pedersen, ed.: *Den historiske Jesus og hans betydning*, København 1998.

Jens-André P. Herbener, ed.,
Ny Bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag. Introduktion,
 C.A. Reitzel og Det Kongelige Bibliotek, København 2001,
 280 sider, 320 kr.

Jens André P. Herbener & Philippe Provençal, eds.,
Ny Bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag. Annoteret prøveoversættelse: Da Gud begyndte kap. 1-12. Jeshajahu 1-12,
 C.A. Reitzel og Det Kongelige Bibliotek, København 2001,
 95 sider, 150 kr.

Fortidens synder interesserer mig ikke. Jeg vil ikke gribe fat i denne udgivelses syn på den autoriserede danske Bibeloversættelse fra 1992 (DO), men blot fastslå, at den på grund af sin påståede indfældethed i dansk kirkeliv fremstår værdiløs for personerne bag den nye bibeloversættelse, og at deres kritik har udfoldet sig i tidsskriftet *Faklen*. Initiativet skyldes det faktum, at “en streng videnskabelig oversættelse er uforenelig med en traditionel kirkelig” (*Introduktion*, 23). Om det er sandt, er virkelig spørgsmålet, måske er det en dikotomi skabt til lejligheden?

Udgivelsen omfatter to bind. I det første bind, som er udstyret med fyldige litteraturlister og registre, introduceres hele projektet bag den nye oversættelse. Det rummer baggrunden for nyoversættelse med eksempler på de såkaldte “tendentiøse” oversættelser i DO. Der redegøres for nyt leksikalt materiale og nyt tekstkritisk materiale i form af et hebraisk håndskrift. Der findes omtale af Dødehavsruller og Septuaginta, redegørelse for teksthistorien og tekstkritikken, vanskelighederne ved at oversætte fra hebraisk til dansk, hvilke retningslinjer man har anvendt med hensyn til fx navneformer. Størsteparten er skrevet af J.A.P. Herbener, mens S. Holst, F.A.J. Nielsen og E.E. Knudsen har skrevet afsnittene om oldtidsoversættelserne. P. Provençal har skrevet et kapitel om zoologiske, botaniske og geografiske emner og om verbet *sarap*. Andet bind af udgivelsen er en oversættelse af 1 Mos 1-12 og Es 1-12 med noter.

Introduktionsbindet i udgivelsen er righoldigt, hvad angår redegørelser for oversættelsesarbejdet, henvisninger til nyere leksika og håndskrifter, omtale af andre oldtidsskrifter, redegørelse for teksthistorien og tekstkritikken osv. Det er informativt og grundigt, og jeg har ingen væsentlige indvendinger imod denne del af projektet – men hvem andre end specialister kan glæde sig over dette arbejde?

Titlen *Ny Bibeloversættelse* tangerer dog falsk varebetegnelse. Bibel er her en oversættelse af den Hebraiske bibel, altså ikke Bibel forstået som samlingen af Gammel og Ny Testamente. Det burde have heddet ‘Oversættelse af den hebraiske Bibel’. Og videre i titlen: – på videnskabeligt grundlag. Dén titel gør mig mistænksom. Det er som at tage et glas ned fra hylden i Brugsen og læse: ‘Marmelade med frugt’ – det fornemmes som en selvfølge. Når man selv fremhæver videnskabeligheden, så virker det knapt så troværdigt. Det gør udgiverne (eller forlaget?) på omslaget til *Annoteret Prøveoversættelse*: “Det er – så vidt udgiverne er orienteret – den mest omfattende introduktion, der nogensinde er udarbejdet til en bibeloversættelse i Danmark”. Det hører simpelthen til sjældenhederne, at udgiverne af en bog ligefrem må fremhæve sig selv. Man kunne vente til anmeldelserne!

Tryllesnummeret, som teamet bag denne prøveoversættelse hævder at kunne mestre, er at “gengive den hebraiske bibel på dens ‘egne’ historiske, kulturelle, og religiøse be-

tingelser” (*Introduktion*, 5). Det hævdes videre side 19 i samme bind, at den hebraiske bibels tekster skal forstås på “deres egne ‘oprindelige’ præmisser, så vidt muligt uafhængig af deres virkningshistorie.” Hvordan adskiller dette skriftprincip sig fra det lutherske *Sola Scriptura* eller det fundamentalistiske? Men oversættergruppen fastholder heller ikke synspunktet, når de skriver, at det kræver viden om teksternes historiske, sociale og religiøse baggrund “og ikke mindst hvad de ønskede at fortælle de første læsere” (*Introduktion*, 19). Det kræver med andre ord redskaber at oversætte teksten.

Videnskabelighed sidestilles med en tekstnær oversættelse. Og denne oversættelse er fri for indblanding af både teologer (en slags videnskabsmænd kunne man dog tilføje) og gejstlige (ditto), men er derimod foretaget af semitiske filologer. Befriet fra det konfessionelle mener udgiverne, at oversættelsen er til fri afbenyttelse for hele undervisningssektoren og den almindelige lægmand med interesse for den hebraiske bibel. Efter endt læsning kan den sidste gruppe godt lades ude af betragtning, og det er af tagere i undervisningssektoren som mindst kan græsk og hebraisk, og gerne akkadisk og arabisk, der vil have glæde af at læse arbejdet igennem, eller som kan vurdere frugterne af det.

Det er gavnligt for enhver læser af den hebraiske bibel til stadighed at udarbejde egne oversættelser; det skærper fokus på det uhyre vanskelige i at få skabt en præcis og læsbar tekst på et velfungerende dansk, og derfor er så mange oversættelser af den antikke tekst som muligt ønskeligt, og set i det lys er det positivt, at en gruppe mennesker forsøger sig med en så grundigt forberedt oversættelse som her. DO må aldrig blive svaret eller facit for en oversættelse af den hebraiske tekst, måske en rettesnor, men hver enkelt oversættelse tager på forskellig måde højde for fx det religionshistoriske eller teologiske i teksten.

At DO er en kirkebibel udgivet af *Det Danske Bibelselskab* bruges som argument for behovet for en videnskabelig oversættelse, og det tilføjes, at der er tale om “den vestlige kulturs uden sammenligning mest indflydelsesrige religiøse dokument” (*Introduktion*, 31). Ja, det kan ingen være uenig i, og det er derfor, man ikke kan styre uden om det hermeneutiske problem, som oversætterne naivt forestiller sig. Dansk er et sprog talt i et gammelt kristent land, og at universitetsansatte teologiske oversættere selvsagt kender David, Jerusalem og syndfloden, betyder ikke, at de tror, at den unge pige i Es 7 er jomfru Maria eller stormvejret i 1 Mos er helligånden.

Hvordan skal vi gennem den antikke tekst i vor oversættelse kunne gengive denne afdøde kultur mest fyldestgørende. De gammeltestamentlige tekster er selv teologisk tendentiøse og så ufuldstændige, at de ikke i sig selv kan bidrage til en samlet beskrivelse af samfundsliv og kultur, som i så fald skulle danne udgangspunktet for den ønskede videnskabelige oversættelse. Hertil må andre kulturlag tages i anvendelse, andre kildetekster, materielle levn, ikonografi, alt sammen under en komparativ synsvinkel. Vi kan blive enige om, at den hebraiske bibel bærer på en religionsform tilhørende det vestsemitiske område med klar forbindelse til den Nære Orient og Middelhavsregionen. Skal en sådan oversættelse lykkes bare ud fra den religionshistoriske vinkel, kræver det endnu flere medarbejdere på projektet til at udarbejde kommentarer, der vil komme til at påvirke den samlede oversættelse. Den helt klare overvægt i disse to bind er filologisk, og det viser sig ikke at være tilstrækkeligt til at udforme fx et tilfredsstillende noteapparat. Det er for ujævnt og springende i stil og intention, og det er for lidt udelukkende at lægge sig fast på sproglige bemærkninger, for disse er igen indfældet i et større netværk af religion og kultur etc.

I *Introduktionen* betones det, at oversættelsen også skal være med til at klargøre hvad teksterne “ønskede at fortælle de første læsere”. Er det muligt? Vi kan ikke nulstille os selv som læsere i forhold til den antikke tekst, men vi kan med alle vore hjælpemidler forsøge at rekonstruere det univers, de er blevet til i. Det ville dog kræve endnu flere fagteologer og religions- og antikhistorikere involveret: Et spændende projekt, men hvem ville betale sådan en fest?

Angående bind 2 er det ikke muligt at tage fat på hver enkelt detalje. Jeg finder sprodragten, hvad angår geografiske betegnelser og personnavne unødigt fremmedgørende. Det kan godt være, at ‘Zijjon’ og ‘Jeshajahu’ kommer tættere på den hebraiske tekst, men det kommer aldrig til at fænge i offentligheden *no matter what*; det tjener kun til at distancere teksten fra dens læser. Under alle omstændigheder er selve det projekt at oversætte en antik tekst til et moderne sprog et vovestykke. Skulle vi tjene teksten til ære, lod vi være!

Men nu handler videnskab netop om at tydeliggøre sammenhænge, fx den hebraiske teksts betydning for os som læsere; derfor er det en nødvendig opgave at oversætte denne gamle orientalske tekst, for at vi kan have den som kilde at arbejde med i vores forsøg på at forstå den kultur og det samfund og den religion, den blev til i, og dermed selv blive klogere.

Lad os se på nogle detaljer. Noten side 18 til *barak*, ‘velsigne’, er eksempelvis for spinkel, verbets teologiske og religiøse værdi taget i betragtning. Der oversættes med “at give kraft”, og det får i hvert fald mig til at associere i retning af ‘potens’, for i sammenhængen skal kraften anvendes til at blive frugtbare og mangfoldige. I oversættelsen af sådan et kerneord burde man nok have overvejet nøje, hvilket betydningsaspekt oversættelsen har på dansk. Det gælder også Abram i 1 Mos 12, at han får kraft og får at vide: “du skal være en lykkekraft”. Hvad er det? Er Abram en amulet? Semantisk dækker ‘velsigne’ ret bredt, bredere end kraft eller styrke.

Et eksempel på en note, der er mere religionshistorisk end filologisk, er note 17 s. 20 angående nærorientalske paralleller. Men den er ikke fyldestgørende. Eksempelvis savnes en reference til Atrahasismyten.

Konsekvenserne af “den dødlignende døs” Adam falder i, i modsætning til DO’s “tung søvn”, burde have en note om sønnen som medierende tilstand i nærorientalske tekster og den bibelske tekst generelt. Yderligere konsekvens kunne tages i kap. 4 med vers 1, “jeg har fået et drengbarn ved hjælp af Jahwæ” – hvorfor ikke “med” (som instrument) Jahwæ, for nu at gå planken ud, hvilket oversætterne ellers ikke er bange for!

Jeg kan ikke forlige mig med Noas “kassefartøj” i 6,14 – der kunne lige så godt stå “sarkofag”, eller kiste, det er faktisk lige så oplagt at oversætte sådan, hvis pointen er det firkantede, og sejl har denne pram jo ikke engang. Indvendingen går ikke på det filologiske, men på det æstetiske, og ind i mellem finder jeg altså tonen ganske uskøn. Det har ikke noget at gøre med, at den hebraiske tanke skal fremstilles så romatiserende som muligt, blot fordi den tilhører en fjern fortid, men æstetik har også noget at gøre med proportioner i oversættelsen. Uskøn er også 7,11 med “kildeåbningerne” og “himmelhvælvingens sluseporte”, men det er måske til at leve med.

Kap. 9,11 svinger i to stillejer: “opretholde min pagt” går ikke så godt i tråd med “aldrig mere skal noget kød blive massakreret”. Er det for at fortælle læseren, at Jahwæ er en voldsom gud, at slige udtryk betones? *Næfæs* burde også kommenteres mere udførligt (betyder alt fra ‘sjæl’ til ‘væsen’ og ‘liv’). Hvordan svarer udsagnet om manden, der bliver til et levende væsen i 1 Mos 2,7, til udsagnene i kap. 9,5? *Næfæs* er i lige så

høj grad et kerneord som ‘velsigne’ er det. Jeg savner også kommentarer til familiestruktur og -system i oversættelsen af 1 Mos 12, dvs. forskellen mellem familie, klan, slægt etc.

Jeg forstår heller ikke proportionerne i kommentarerne, når man betænker den righoldige plads, der gives “rotterne” i Es 2,20, måske fordi en af oversættelserne ved noget om antik zoologi. Til sammenligning er kommentaren til et vigtigt rituelt vers som 1,12 for kortfattet. “For at vise jer [for] mit ansigt” (DO “for at se mit ansigt”) er valgt i henhold til den jødiske tradition og for at undgå blasfemi. Det er da politisk overkorrekt, men hvor videnskabeligt er det? Man kunne – mindre filologisk fundamentalistisk – have tænkt længere: der står “for at se mit ansigt”, men det behøver altså ikke at betyde andet end “for at gå op til templet”. Det gør det som regel, hvis man læser i reglerne for pilgrimsfester i præstekriftet. Ingen israelit har mulighed for at se Jahwæ, for ingen israelit har adgang til templet, så enkelt er det.

I Es 3,17 står, at Jahwæ vil gøre issen på Zijjons døtre skurvet. DO har “gøre ... skaldede” og andet halvvers “og blotte deres isse”. Umiddelbart forstår man dette som en parallel, det er Jahves dom over kvinderne, der igen symboliserer fordærvet. Prøveoversættelsen har for sidste halvvers “og Jahwæ vil afdække deres hul”. Her hjælper noten ikke rigtigt, for hvad betyder det nemlig? Jeg får helt andre associationer om barbering af kønsåbninger og ydmygelse, men det bør jeg nok holde for mig selv – eller var det meningen? Det fortsætter i Es 4,26. DO har “Zions porte skal klage og sørge”, prøveoversættelsen har “Hendes åbninger skal jamre og sørge”. Det hebraiske ord *paetæh* kan betyde både åbning og port, men spørgsmålet er vel, hvad den hebraiske tekst vil? DO fortsætter “ribbet for alt sidder hun på jorden”, prøveoversættelsen har “og udtømt skal hun sætte sig ned på jorden”: Det er voldsomt!

Drager i stedet for keruber giver et anderledes billede i scenen Es 6, især da kloen stikker frem i stedet for hånden. Jeg ved ikke, om det er så heldigt, eller om scenariet er tænkt konsekvent igennem. Vi er med disse vers trods alt i tempelkonstruktionen og ikke i Indiana Jones’ filmunivers.

Disse eksempler er udtryk for, at ‘noget mangler’ i at forstå teksten i dens kontekst, at man ikke kommer langt nok med at prioritere det filologiske, ikke hvis man vil forsøge at komme helt til rette med denne gamle tekst og især få det formidlet til et dansk publikum. Det kommer med prøveoversættelsen ofte til at virke sådan lidt drengevidenskabeligt.

Pernille Carstens, adjunkt, ph.d.

Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

Per Bilde,

En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110,

Forlaget Anis, København 2001,
572 sider, 398 kr.

Per Bildes bog er på mange måder en guldgrube for dem, der beskæftiger sig med den tidligste kristendom, dvs. med kristendommens *tilblivelse*. For Bilde er kristendom ikke

noget, der sættes ind i verden, den bliver til i verden, i historiens rum. Den tog ikke bolig iblandt os, vi skabte den selv. Bilde afgrænser sin periode med Ignatios af Antiokia, der som den første bruger ordet *kristendom*. Omkring år 110 er en ny religion således blevet til. Der var oprindelig tale om en sekt eller et af de mange fænomener i den antikke jødedom, men samlivet ophører med de kristnes endelige udelukkelse af synagogen, som Bilde fører Johannesevangeliet som vidnesbyrd om. Inden for denne temmelig korte, men voldsomt kreative periode kommer Bilde rundt i alt, hvad der med rimelighed kan siges at høre til emnet. I tilgift får vi løbende en forskningshistorisk indføring i den litteratur, som Per Bilde mener, er nødvendig for at kunne gennemføre *historisk* forskning over kristendommens grundlæggelsesperiode. I dette valg gør han flere forskere *teologiske* (f.eks. Bultmann) og forbiser derved deres betydning for historisk forskning.

Bilde har, utvivlsomt pædagogisk begrundet, bygget sin fremstilling op på en mere intensiv behandling af enkelte tekster/kilder (ialt 153), som bringes løbende, men da han selvfølgelig godt ved, at historieforskning ikke kan tillade sig at operere med færre kilder end dem, der er, må han stort set sætte hele Ny Testamente i omløb. Bogen kræver derfor, trods al pædagogisk tilrettelæggelse, en ekstrem fortrolighed med Ny Testamente. Den læser, der ikke hører til de skriftkloge, og dem er der jo mange af i vore dage, kan hurtigt miste overblikket i Bildes mangfoldige ræsonnementer. Men Bilde har på den anden side ikke meget mod at gentage sig selv, og skulle nogle af pointerne mistes undervejs, kan man trøste sig, eller hvad man nu kan, med at det hele stort set gentages på de sidste 100 sider. Bilde har åbenbart af en eller anden grund på et tidspunkt fundet det nødvendigt – eller måske opportunt – at demonstrere, at han, omend cand. og dr.theol. ikke er nytestamentler, men i virkeligheden religionshistoriker. Derfor vender han på de sidste 100 sider kristendommens oprindelse endnu engang med forstærket opmærksomhed mod fænomnologi og visse religionsvidenskabelige teoridannelser, som antages at kunne styrke den historiske erkendelse. Jeg er, som jeg skal vende tilbage til, af den opfattelse, at en del af de anvendte teorier tværtimod afsporer den historiske videnskabelighed.

At skrive en bog er en lang og tung affære, et resultat af mangfoldige overvejelser og valg. Forfatteren har været ude i stadige overvejelser over, hvilke erkendelser bogen skal formidle. Ligesom han må formodes at have overvejet, hvem bogen egentlig er skrevet for, hvem læseren skal være?

Spørgsmålene melder sig også for den anmelder, der sidder med Per Bildes murstensstore bog foran sig. I elementær forstand er bogen en opsummering af hele Bildes hidtidige forskning; ingen forsker er blot tilnærmelsesvis citeret så ofte som Bilde selv. For et lidt mere uroligt hoved er der noget imponerende, eller måske rettere forunderligt, over en så lang sammenhæng i opfattelser og synspunkter. Gennem hele den lange periode fra slutningen af 60'erne til i dag er der jo sket både det ene og andet, både eksistentielt og vedrørende faglige paradigmer, som godt kunne have ført til brud med tidligere opfattelser. Men noget sådant ses ikke hos Bilde. Han er i sjælden grad en mand med kontinuitet. Han bryder ikke af, han begynder ikke forfra, han lægger til, han summerer og adderer. Og dermed lægger han en vægt på læseren, som man i stigende grad bliver tyngt af. Til sidst føler man sig tyngt og stopfodret og trætt, fordi Bilde aldrig nogensinde mister viljen til lige at overveje, om det mindste v. 5 nu også er oprindeligt eller en tilføjelse. Derfor leder man, jo længere man kommer hen i bogen,

efter blot en enkelt lille løbsagtig og dårlig underbygget hypotese, men nej! Hos Bilde bliver selv de dårlige og tvivlsomme hypoteser virkelig begrundet.

På mange måder er Bildes bog ikke desto mindre opfyldelsen af en gammel drøm – også for mig. Kristendommens oprindelse er behandlet tusinde gange før, men den har ofte været fanget ind af massive teologiske smagsdomme. Altså historien underkastet den teologiske smag, man selv har. En af vor tids teologiske kirkehistorikere (Leif Grane) havde det ganske vist med at tale om “kirken *i* historien”, men da han samtidig mente sig udstyret med en *apriorisk* viden om, hvad kristendom og evangelium er, blev det faktisk oftest så som så med historien.

Bildes bog er udførelsen af det projekt – et af Bildes yndlingsord, alle har projekter, både Jesus, ja, selv Jahve har det – vi drømte om i de fagkritiske dage, da det værste skældsord, der kunne siges om vores fag, var *miniteologi*. Bilde vil med sin bog trække kristendomshistorien ud af den teologiske omklamring og videnskabeliggøre, dvs. religionsvidenskabeliggøre, faget.

Imidlertid gør han det ikke bare, han proklamerer det. Det er ganske vist set før, men hos Bilde får den religionsvidenskabelige proklamation en interessant tilvækst. Vi skal indledningsvis oplyses om, at hans projekt er intet mindre end *etisk*. En del af projektets etiskhed er såmænd blot helt ordinær politisk korrekthed. Bilde er som religionsforsker opmærksom på ikke at støde eventuelle mindretal ved at pådutte dem vores egne værdier, således må dateringen i henhold til den eksplicite Kristus (f. & e.Kr.) naturligvis vige for den implicite udgave af samme person (f. & e.v.t.). Ligesom Gammel Testamente er blevet til “Den jødiske bibel”. Det er for så vidt i orden for mig, hvis man altså ikke tror, at den slags pænhed er garant for videnskabelighed. Jeg er imidlertid mere betænkelig ved den proklamerede etik-profil ved formuleringer af typen “Det er dog afgørende at fremhæve, at enhver historisk konstruktion bør ske på en videnskabelig forsvarlig og på en etisk ansvarlig måde” (s. 19). I religionernes minefelt, hvor videnskab og etik ofte støder sammen, er et sådant perspektiv løfterigt, men vi kommer hurtigt ned på jorden igen, for det etiske projekt drejer sig såmænd blot om “respekt for kildematerialet”, dvs. for “*alle* til rådighed stående kilder”. Dette er for så vidt en gammel sag i videnskab, men for Bilde er den gamle sondring mellem god og dårlig videnskab tydeligvis ikke nok: “Sagt med andre ord, historikeren bør arbejde *videnskabeligt* med sit kildemateriale, idet begrebet *videnskab* her indbefatter etisk ansvarlighed”. Og for sådanne, der endnu ikke har forstået det følsomme budskab, bruger Bilde en af bogens få noter til at oplyse, at det drejer sig om “at sætte spørgsmålet om *sandheden* over alle andre hensyn”. Jeg læser grundlæggende Bildes bog som en positivistisk manifestation, og jeg må desværre sige, at patetiske markeringer, som de netop citerede, kun bekræfter min forhåndsforståelse af positivismen som en yderst ideologisk sag. Jeg har interessen i en historisk orienteret behandling af kristendommen fælles med Bilde som et projekt, der rækker tilbage i vor ungdom. Men jeg havde nu alligevel håbet, at realiseringen af det havde fundet en form, der tog mere farve af de *praktiske* erfaringer med videnskab. Jeg selv har ikke mindst den erfaring, at videnskab ikke er et spørgsmål om proklamationer, men om at turde gøre noget, der muligvis er helt forkert. Og Bilde tør faktisk meget, også meget, som utvivlsomt er helt forkert. Men spørgsmålet om, hvad der er forkert, er stadig det gode gamle, alle ordene om etisk ansvarlighed til trods. Jeg kunne ikke drømme om at karakterisere Bilde som *etisk uansvarlig*, blot fordi han, som jeg skal vende tilbage til, lader Mattæusevangeliet skygge for andre og bedre kilder. Jeg vil vælge helt anderledes karske udtryk. Men jeg bliver ikke desto

mindre bekymret, hvis han vil placere sine modsigere blandt de etisk anløbne. Det er lige før, at jeg kommer i tanke om Jesu ord til den tids moralister om forudsætningerne for at kaste med sten.

Der skal ikke herske den mindste tvivl om, at Bildes bog er den mest fuldstændige fremstilling af kristendommens grundlæggelse, som har set dagens lys, ikke blot i Danmark, men internationalt. Vi føres rundt i stort set alle relevante emner i den omhandlede periode. Ja, vi føres faktisk flere gange ud over perioden, ikke mindst når Bilde skal perspektivere et eller andet med den lutherske eller den folkekirkelige kristendoms mange fejltagelser og tvivlsomme omtydninger af historien. Denne type perspektiveringer er ikke altid lige relevante, men Bildes engagement i påvisning af teologisk og ideologisk begrundede misbrug af den *ægte* historie er måske – dybest set – heller ikke så videnskabelig som lidenskabelig.

Bildes bog er ingen normal monografi, der sætter sig som opgave at udvælge et enkelt eller i det højeste ganske få emner for uddybet behandling. Monografier vil som regel noget bestemt. Som sådan kan de imidlertid meget let komme til at gøre ting med kildematerialet, som Bilde ville finde *etisk uansvarligt*. Bildes bog er derfor nærmest en multigrافي, der vil have *alt* relevant med. I en vis forstand har han simpelthen villet skrive *bogen*, der gør alle andre bøger overflødige, fordi den har indoptaget alt, hvad der tidligere er blevet sagt om emnet, men altså sagt uetisk, fordi forfatterne som regel kun har optaget et enkelt aspekt. Bildes bog er heroverfor tænkt som den ultimative monografi, multigrafien, der af etiske grunde vil alt. Da en anmelder imidlertid ikke kan omtale alt, skal jeg trække et par forhold af mere principiel karakter frem.

Et af kristendomshistoriens centrale problemer er *kontinuitetsproblemet*. I gammel kirkelig selvforståelse foreligger der selvsagt kontinuitet mellem Jesus og kirken, harmoni mellem skrift og tradition. Synspunktet er konstituerende for katolsk teologi og kirkelighed, mens vi andre, siden Luther, har vænnet os til en eller anden form for *diskontinuitet*. Og siden Oplysningstiden har diskontinuitetssynspunktet på vore breddegrader nærmest været det eneste mulige. Bilde gør ikke desto mindre en del ud af tilslutningen til dette hæderkronede (lutherske) synspunkt. Det skal han ikke dadles for, men det skal han til gengæld for den temmelig patetiske form, han benytter: “Det grundsynspunkt – eller den hypotese eller teori – som jeg lidt efter lidt er kommet til at tro på. ...”. Selve grundsynspunktet, at kristendommen “*ikke*” er stiftet af Jesus, ja, at “den overhovedet ikke er blevet til på én gang” er såmænd respektabelt nok, og det er ihvertfald temmelig ordinært, men hvorfor det absolut skal præsenteres i en sproglighed, der bruger begrebet *tro på*, er vel patetisk for nærværende anmelder. Her viser det sig, som befrygtet, at videnskabens ‘sandhed’ er en ideologisk ladet sag.

I understregningen af dette brud mellem Jesus og kirken introduceres en forestilling, der er konstituerende for Bildes projekt. Han har helt fundamentalt sporet sig ind på påvisningen af det, han kalder *transformationer*. Og det skal han ikke bebrejdes. Kontinuitet er grundlæggende en tvivlsom tilgang til historisk arbejde; historien er – det gælder også den såkaldte åndshistorie – en art materie, og som sådan undergivet al materies omskiftelighed. Historisk forskning retter sig mod omskiftelighedens univers og er som sådan selv undergivet omskiftelighed, omend der, som sagt, i Bildes eget arbejde er en kontinuitet, der næsten kan virke betænkelig, historisk betragtet.

I den dialektiske teologis forskning over ur- og oldkirke begyndte man efter *den historiske Jesus*. For den dialektiske teologis mænd betød hævdelser af diskontinuiteten, at der ikke var grund til at beskæftige sig med den historiske Jesus. I stedet søgte

man i det historiske arbejde *den historiske Kristus*. Denne position, der efter Bildes mening må karakteriseres som ren teologi, deler han derfor ikke. Dialektikernes begrundelse for diskontinuiteten, nemlig at de ældste kristne kilder ikke kan placeres i et person-historisk univers, ser Bilde kun som teologi. For ham må diskontinuiteten derfor placeres som en diskontinuitet mellem kildernes skildring af to forskellige 'personer'. Hans arbejde er således konstitueret af en helt grundlæggende tro på, at der inden for de foreliggende kilder kan etableres et sikkert kriterium for, hvad der er sandsynligt i forhold til *den historiske Jesus*, og hvad der er evident i forhold til *den historiske Kristus*. Bilde arbejder inden for et historisk univers, der fejrede sine klassiske triumfer i den positivistiske historieforsknings glansår for over hundrede år siden og med en metode, der i teologien først og fremmest satte sig igennem i den liberale teologi. Hos Bilde bruges metoden imidlertid med en sådan fasthed, at jeg vil vove den påstand, at selv de fleste liberale teologer ville synes, at Bilde gik planken ud – godt og vel.

Jeg har ikke desto mindre altid haft nogen sympati for Bildes fagkritiske projekt. I hvertfald indtil hans artikel fra 1996 om "Johannes Døber – et bidrag til en historisk rekonstruktion" (Dansk Teologisk Tidsskrift 59, 1996, s. 125-50). Her præsenterede Bilde os for en måde at arbejde historisk på i relation til nytestamentlige tekster, som ikke blot genoplivede, men langt overgik, hvad den liberale teologi havde fundet muligt. Vi fik her præsenteret en påstand om, at man kunne bruge evangeliernes skildringer af forholdet mellem Døberen og Jesus Kristus til at afdække en indre udvikling i Jesu følelsesliv, nemlig fra begejstring og tilslutning over skuffelse og desillusion til selvstændiggørelse og opgør. Hvad der i 1996 kun blev præsenteret i rids, er i den nye fremstilling gjort konstituerende. Bilde kan pludselig i kilderne se, hvad ingen har kunnet se de sidste 100 år, fordi man har ment, at der ikke kunne opstilles blot nogenlunde sikre kriterier for, hvornår noget var blot historisk sandsynligt eller plausibelt, og hvornår det desuden var, nå, ja, historisk. Bilde lader i øvrigt til slet ikke at have opdaget denne for alt historisk arbejde uomgængelige distinktion. Man kan i historisk arbejde aldrig tillade sig at slutte fra det historisk plausible til det historiske.

Nu kunne man måske replicere, at min fornemmelse for forskellen mellem det historisk plausible og det historiske blot er lidt anderledes end Bildes. Men så enkelt er det ikke. Bilde vidner mod sig selv. Jeg mindes ikke tidligere at have læst et påstået historisk-videnskabeligt arbejde, hvor ordene "sandsynligvis" og "formodentlig" og "vi vil antage" optræder så mange gange som i denne bog. Bilde spinder sig en lang række steder omkring Johannes Døberen og Jesus, men også talrige andre steder, ind i hypoteser af ekstrem høj potens. Og yderligere skub kommer der, når hypoteserne ikke sjældent omveksles til 'præmisser', der bliver afsæt for nye hypoteser: "Vi kan konkludere, at Jesus sandsynligvis ..." Jeg mindes heller ikke i historisk arbejde at være stødt på en så overvældende tilbøjelighed til cirkelslutninger af typen: "Læst og tolket sådan bliver også Thomasevangeliet en genuin gnostisk tekst ...", altså 'hvis vi lægger denne forståelse til grund, så bekræfter resultatet vores påstand'. Ja, det tror jeg! Men der skal nu alligevel mere end cirkelslutninger til at løse det store spørgsmål om gnosticisme i Thomasevangeliet.

Bilde ved naturligvis godt, hvor faldgruberne ligger. Hans forskningshistoriske indsigt meddeles med rund hånd, og, vil jeg gerne understrege, til stor oplysning for læseren. Bildes grundighed er vedrørende læserens ajourføring i forskningsorientering legendarisk. Men når det kommer til det egentlige arbejde, er det nu alligevel temmelig forældet over for de nytestamentlige tekster at arbejde med en metode, der anskuer

forskerens problemer i kategorierne *indpakning* og *udpakning* (s. 437). Bilde formidler af viden om forskningshistoriens store metodekampe bliver yderligere fad, når han røber, at han faktisk ikke finder *udpakningen* af hverken den historiske Johannes Døberen eller den historiske Jesus nær så kompliceret, som mange forskere går og tror. Johannes Døberen skal blot "pakkes ud", og om Jesus får vi oplyst, at opgaven "er mindre indviklet og opgaven lettere at løse, end det ofte antages i den videnskabelige litteratur". Jeg mener, at Bilde helt grundlæggende gør sig sagen meget lettere, end det er videnskabeligt forsvarligt.

Bilde placerede sig tidligt inden for den forskning, der binder Jesus til sin samtids jødedom. At synspunktet er historisk plausibelt afgør imidlertid ikke sagen historievidenskabeligt. Spørgsmålet er derefter, hvilke kilder der kan antages at hæve det historisk plausible til et historisk faktum. I alt overvejende grad bruger Bilde Mattæusevangeliet til sin bevisførelse. Men mig overbeviser den slags nu ikke. I hvert fald ikke før vi får en overbevisende bevisførelse for, at Mattæusevangeliet, der må antages næsten i enhver henseende at være sekundær, dvs. litterært afhængig af andre kilder, hvoraf i hvert fald én står til historikerens rådighed, virkelig kan benyttes, som Bilde gør. Men det gør vi ikke. Og det nytter ikke noget, at vi langt henne i bogen får nogle yderst sparsomme betragtninger over den hermeneutiske cirkel. Bilde kaster sig altså ud i en endog meget bastant brug af Mattæusevangeliet over flere hundrede sider før han meget alment bringer nogle summariske bemærkninger om, at historisk arbejde med en kilde skal forløbe i et tæt dialektisk løb mellem kilde og tolkning. Den fordring lever Bilde på ingen måde op til, og det spørgsmål, der derfor trænger sig på, er, om ikke brugen af Mattæusevangeliet simpelthen er begrundet i, at netop dette skrift frem for alle andre er velegnet til at give det resultat, som den historisk plausible forhåndsposition anså for, ja, netop plausibel. Bilde's bastante brug af Mattæusevangeliet er et pågående vidnesbyrd om, at det er lettere at skrive manifeste om etisk forpligtelse over for *alle* kilder end at modstå fristelsen til at indskrænke kildebrugen til sådanne, der giver én de resultater, man gerne vil høste.

Jeg har, som ovenfor antydet, ikke mindst stødt mig på Bilde's anvendelse af evangelierne som kilder til den psykologiske udvikling hos de urkristne aktører. Jeg fandt længe resultaterne endog meget lidt overbevisende. Vi følger med Bilde ved hånden Jesu mange psykiske kriser og deraf følgende omtolkninger af sit projekt lige fra hans stormfulde discipelskab i forhold til Johannes Døberen til hans stort set politiske messiasforståelse, indtil han efter indtoget i Jerusalem skal være havnet i en opfattelse af sig selv som en slags stedfortrædende sonoffer. Som nævnt følte jeg mig meget længe sat godt 100 år tilbage i forskningshistorien. Indtil jeg på side 449 kom til kapitlet om "kognitiv dissonans". I denne – temmelig banalt refererede – teori kommer pludselig det frem, der utvivlsomt legitimerer Bilde's optagethed af de psykiske dramaer hos Jesus. "Ifølge Festinger, Riecken og Schachter er kognitiv dissonans en mental ubehagelig tilstand, som den berørte person vil forsøge at fjerne eller reducere". Denne teori, eller hvad man skal kalde den, bruger Bilde som drivkraften i hele forløbet fra Døberen over Jesus til, ja, de sidste tider. Den største skuffelsesmotor er selvfølgelig den udeblevne parusiforventning, men skuffelserne er simpelthen det, der skaber kristendommen. Og det kan man naturligvis mene om, hvad man vil; men metodisk er det et problem, at en moderne socialpsykologisk teoridannelse får lov til at suspendere historisk-kritisk arbejde med kilderne. Man kunne være fristet til at sige, at det nu engang er historike-

rens vilkår ikke at lade sig friste til selv at finde på de svar, som kildematerialet ikke kan konfronteres med som spørgsmål.

Religionshistorikere af alle slags har snart brugt mange år på at kridte banen af i forhold til teologer, ja, det synes at være blevet en del – den væsentligste? – af deres faglige identitet. Måske burde de lægge den side af deres arbejde til side og begynde at tænke lidt over den anden del af deres professionsnavn. Holder de målet som *historikere*? Der kunne gives mange eksempler på, at dette ikke er tilfældet. Hvor meget man end får at vide, må Bildes bog på afgørende punkter karakteriseres som uacceptabel for historisk arbejde. Bilde tror utvivlsomt selv, at han i arbejdet med ur- og tidlig oldkirke er historikeren *par excellence*, men problemet er, at han driver den historiske interesse langt ud over, hvad kilder af den slags, vi her har med at gøre, kan give svar på. Som allerede antydte, ser hans sprog ud, som om han godt selv ved det. Men sprogets advarselslamper bliver ikke desto mindre negligeret, og Bilde kaster sig med stor lidenskab ud i fler-, ja, mangedobbelte hypoteser over forhold, hvor traditionelt, ædrueligt historisk arbejde for længst ville have gjort holdt. Ædrueligt historisk arbejde tager det nemlig temmelig ulidenskabeligt, at det ud fra de foreliggende kilder må opgive at få svar på forhold, som for så vidt kunne være interessante at få opklaret.

Hvorfor er Bildes lidenskab for det historiske så stor, at han er villig til at fortsætte hinsides alle advarselslamper? Teologer er forlængst holdt op med at tro, at historien kan bevise troen, men Bilde synes stadig at tro på, at historien kan modbevise troen. Hvorfor Bilde har denne tro, kan man måske godt have en hypotese om. Jeg skal imidlertid nøjes med at slå fast, at Bilde med sin nye, store bog, ikke mindst har leveret forskningen et fortræffeligt oplæg til den efterhånden temmelig påkrævede religionshistoriske besindelse på, hvad historisk arbejde egentlig er. Og måske især, hvad det ikke er. Som bidrag til denne umådelig vigtige drøftelse anbefales bogen på det varmeste.

*Carsten Breengaard, lektor, dr.theol.
Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet*