

## ANMELDELSER

Aksel Haaning,

*Naturens lys.*

*Vestens naturfilosofi i højmiddelalder og renæssance 1250-1650,*

C. A. Reitzels Forlag, København 1998,

454 sider, 395 kr.

Man skal aldrig love for meget. Efter at Haaning fem år tidligere udgav en spændende bog med den fordringsfulde titel *Middelalderens naturfilosofi*, får vi nu at vide, at der alligevel er mere at sige om middelalderens naturforståelse end som så. Vi er i forfatterens nye bog *Naturens lys* ankommet til højmiddelalderen, hvor han finder sig så meget til rette, at han mener at kunne tage renæssancen med i samme ombæring. Skønt Haaning anvender næsten et halvt tusinde højst velskrevne sider – hårfint balancerende mellem akademisk ambition og et udtrykt behov for folkelig udbredelse – kan målet selvfølgelig kun indfries, fordi han beskæftiger sig med særlige sider af de tiders naturfilosofi. Nemlig groft taget sider, der blev underkendt af såvel datidens som eftertidens rettroende kristne teologi og siden blev tilsidesat af det altnedstyrtende mekaniske verdensbillede i hænde på velkendte personer som Galilei og Descartes. Siden fulgte desuden den selvudnævnte oplysningstids og de dermed forbundne kulturradikalisters selvhævdende trang til at nedgøre fortiden over én kam som rent mørke – også antikkens ellers højtbesungne genfødsel i renæssancen, fordi den simpelt hen var for mangefarvet og flakkende til at kunne kaldes for egentlig entydig og ensrettet oplysning. Dermed blev også den særlige vestlige, naturlige oplysningstradition, som Haaning skildrer, endelig nedgjort og henvist til sit hidtil ydmyge, underjordiske liv.

I virkeligheden var der tale om en kombination af flere traditioner, nemlig inspirationer fra mystisk-klingende bevægelser som nyplatonisme, hermetisme og alkymi, der ofte løber lidt sammen til et mere eller mindre forfintet mismask hos de berørte tænkere, Roger Bacon, Albert den Store, Rupescissa, Ficino, Paracelsus, Dorn og Bruno. Stillet i modsætning til det almindelige kristne verdenssyn som fremstillet af Augustin fremkaldes det særlige ved deres opfattelse. Hos Augustin og i kirken sidenhen spiller den dennesidige natur bestemt ikke den store rolle for frelsen. Eller for at tale ægte nyplatonisk – der ikke lå Augustin fjernt – så er naturen den sidste bølge af udstrømninger fra guddommen og derfor også den ringeste. Et sådant syn på verden er imidlertid alt for hårdt og surt ifølge Haanings favoritfilosoffer. De omvurderer nøje naturens stilling, således at den platoniske Verdenssjæl, der indbefatter naturen, i stedet tildeles en ligeværdig plads i selve guddommen og endda af visse af dem ligefrem bliver identificeret med Helligånden i Treenigheden. At komme til en dybere forståelse med naturen kan derfor med ét blive gjort til en forudsætning for frelsen. Det enkle, guddommelige sollys i den gamle, strengt hierarkiske, nyplatoniske kristendom vil ikke længere kunne undvære bistand fra naturens lys. Et naturlys, der i kraft af et kvantum

af Haanings personlige sprogmagi poetisk udlægges som månelys (af *lu-na*, måne, fra *lumen naturae*).

Mildt sagt er der tale om en kraftig skabelsesteologi, ifølge hvilken den materielle verden nærmest er god nok i sig selv. Hos Bruno, den sidste i rækken, bliver denne tanke faktisk også så kraftigt slået fast, at den paradoksalt nok må udelukke skabelses-tanken. I modsætning til Haaning, der efterhånden som fremstillingen skrider frem, vist bliver lidt ligeglad med kristendommens særkender, kan man derfor svært fortænke de inkvisitorer, der dømte Bruno til døden i år 1600, når de fældede den dom, at han umuligt kunne være kristen og måtte være kætter. Bruno er nu også den mest yderligt-gående monist. Ifølge de af Haaning fornemt oversatte tekstbidder mente han meget interessant ikke bare, at verden måtte være uendelig, når Gud var det, men også, at noget ikke rigtig kan skelnes fra noget andet. Det er derfor mærkeligt, at Haaning så alligevel over for inkquisitionen fastholder, at Bruno ikke var panteist, når nu Haaning samtidig mener, at Spinoza senere hen var det. Det gælder nemlig ikke uden videre for Spinoza, at han, sådan som Haaning skriver, identificerede Gud og materien. Spinoza opfattede alene materien som én af flere sideordnede attributter ved Guds ene substans.

Man forstår bedre, hvorledes en mere moderat skabelsesteologi end Brunos hos en Albert den Store i det 13. århundrede f.eks. kunne inddrage den arabiske alkymi. Læren om "de vises sten", en "sten", der kan findes og oprenses i denne verden, bliver af Rupescissa senere identificeret med det såkaldte femte element, kvintessensen, som af Aristoteles i sin tid ganske vist temmelig grundløst blev henlagt til himmelrummet hinsides månen, en opfattelse, der blev kritiseret sønder og sammen allerede i antikken (af Xenarkhos) - hvilket Haaning forbigår i tavshed - men som af Rupescissa blev taget op igen i middelalderen og opfattet som spredt også rundt på jorden, især nedlagt og genfundet i menneskets dyb.

Det element udgør ét blandt flere magiske træk, som Ficino kan bruge til sin naturlige magi, til sin begejstrede renæssanceudlægning af Platon og nyplatonikeren Plotin. Ficino oversætter begges samlede forfatterskaber fra græsk til latin, en næsten overmenneskelig oversættelsespræstation, hvoraf Haaning desværre kun nævner Platon-oversættelsen. Til gengæld kommer han ind på oversættelsen af de hermetiske skrifter, en mindre kendt oversættelse af et orfisk skrift samt netop de magiske bøger, som Ficino holdt tættere ind til kroppen for at undgå kirkelig fordømmelse. Ficino latterliggjorde den sorte magi, men forsvarede samtidig sin naturlige magi, bygget på sammenhængen mellem alting, som videnskab, som medicin, for Ficino var også lægeuddannet og tillige præst. Egentlig fremstiller Haaning ham som noget i retning af en særdeles stilfuld medicinmand eller shaman.

I mere brovtende forstand vil disse betegnelser i alt fald være helt på deres plads med hensyn til den både farende og opfarende Paracelsus, der praktiserede sin egen kyndighed som feltskærer på Europas slagmarker i første halvdel af 1500-tallet. Det er hos den af utallige rygter omgærdede svejtsers Paracelsus - som muligvis var med Christian 2. til blodbad i Stockholm - at udtrykket "naturens lys" først bliver formuleret helt jævnt og djævrt på *svitserdysj*. Det gnostiske element, der tydeligst trådte frem i hermetismen, at erkendelse er betingelse for frelse, bliver hos Paracelsus befriet fra gnosticisismens sædvanlige pessimistiske syn på denne verden og bliver i stedet tilført den omtalte optimistiske skabelsesteologi. Men også allerede Paracelsus synes i tvivl om skabelsen af materien i naturen egentlig nogensinde har fundet sted. Hverken han,

Bruno - eller Haaning for den sags skyld - synes at have overvejet Augustins filosofiske grunde bag den immaterielle skabelsestanke synderlig alvorligt. Flere af Haanings angreb på den etablerede teologis uforstand over for læren om naturens lys og guddommelige "kvindelighed" (*natura* er jo hunkøn!) bliver på den baggrund lige lovligt troskyldige. Spørgsmålet kan jo ikke bare være, om tankegangen virker sympatisk, men derimod om den *er* sympatisk, om den er sand?

Men hensyn til Bruno får Haaning i hvert fald vist, at spekulation alene bragte ham langt, nemlig ud over almindelige naturvidenskabsmænd som Brahe og Kepler og ud over Kopernikus' mindre revolution, hvorved solen blev antaget som verdens centrum fremfor jorden, til opfattelsen af, at alle stjernerne hver for sig var sole, at der ikke er noget centrum, og at verdensrummet er uendeligt. Haaning har ret i at pege på tankegangens sammenhæng med den hermetiske tradition, og han har i forhold til f.eks. Olaf Pedersen ret i, at denne naturfilosofi i hvert fald ikke forhindrede videnskabelig udvikling. På den anden side overdriver Haaning, for Bruno har jo ikke nødvendigvis fået ret i alle sine påstande; det er endnu ikke bevist, at verdensrummet er andet end endeligt. Haaning forsøger også at godtgøre sin naturfilosofis rækkevidde ved at pege på moderne paralleller hos Freud og især hos Jung, der har skrevet om alkymien dybdepsykologisk betragtet. Sammenligningen med noget, man kender, er rar, men overbeviser jo kun, hvis Freud og Jung overbeviser, hvilket de har svært ved.

Forfatteren har sin store styrke i håndteringen af den vestlige middelalder, men også sin begrænsning, hvilket betyder, at flere af emnernes ældre kilder berøres lidt vel stedmoderligt, således også alkymiens arabiske baggrund. Kilderne til naturanskuelserne i antikken forud for kristendommens udbredelse flyder for Haaning f.eks. for meget sammen til én stor grød, som om de alle deler samme natursyn, hvilket de selvfølgelig langt fra gør. Der var jo også andre guder end bare Den Store Moder forud for Hvidekrist. F.eks. var guden for nogle ægyptiske hellenister Den Tredobbelte Hermes. Skønt hermetismen i sig selv er en temmelig rodet affære, gør Haaning sig desværre ikke nogen større anstrengelser med at gøre dens oprindelse og særpræg tilstrækkelig klar. I mangt og meget kan man nok undskylde flere andre fraværende fodnoter om optrædende personer og besynderlige fortidige forhold med, at det ikke lader sig gøre at skrive nogenlunde forståeligt og folkeligt om så omfattende, fremmede og fjerne perioder uden at trække på en vis villighed hos læserne til at foretage et par egne opslag. Lykken er, at Haaning magter at skrive flydende og gribende, og på et par yderst få undtagelser nær, at oversætte til et mundret letfatteligt, og samtidig rigt dansk sprog.

Bogen stimulerer til videre interesse i sagerne, bl.a. danner folk som Paracelsus jo forbillede for Goethes og andres Faust-skikkelser. Og der findes rigtigt nok en frugtbar, vestlig tradition for mere eller mindre dybere 'mystisk' forståelse af naturen, den tanke, at erkendelsen ikke er forskellig fra naturen, men ligedannet med naturen og endda selv et vigtigt og aktivt naturprincip. Et princip, der i hvert fald gør flere af Haanings tænkere temmelig iltre og hidsige overfor samtiden, Bruno ikke mindst. Han må som en anden velkendt bortløben munk flygte fra sin orden, kommer til Calvins Genève, derfra som mester i magisk hukommelseskunst til hoffet i Frankrig, på diplomatisk mission sendt derfra til England, hvor han til offentlig disputation i Oxford forårsager skandale, ved en tilsvarende skandale i Paris mister den franske konges gunst og kommer til lutheranernes (konkordisternes, må man vist på Haanings vegne tilføje)

imødekommende hovedby Wittenberg, der uheldigvis bliver overtaget af de mere snerpede calvinister; da bliver han lokket i inkvisitorernes fælde i Venedig, hvorefter der går otte år med ubestemt indespærring og udæskan førend kværlanten en tidlig morgen til sidst bliver brændt akkompagneret af munkesang.

På trods af en del polemik mod nulevende akademikere er der ikke meget strikt akademisk nyt. Alligevel, selv om man fortsat ikke skal love for meget, indfrier Haaning nu temmelig mange af sine store løfter. Det nye er sammenhængen.

Europaråd og Carlsbergfond har fået fuld valuta for deres tilskud til Haanings projekt; det er en gave til den halvbelæste, der godt kunne trænge til mere vesteuropæisk dannelse på et karsk dansk.

*Asger Ousager, mag.art. et cand.mag.  
Department of Philosophy, King's College, London*

\* \* \* \* \*

Tim Jensen og Mikael Rothstein,  
*Etikken og religionerne,*  
Aschehoug, København 1998,  
389 sider, 299 kr.

Det er denne bogs formål at give oplysning om, hvordan de store klassiske religioner (jødedommen, kristendommen, islam, buddhismen og hinduismen) forholder sig til mange af nutidens etiske spørgsmål. Udgivelsen begrundes med, at vi i vor tid oplever både en moralsk og en religiøs vækkelse i store dele af verden, inklusive Danmark. Bogen henvender sig til "den alment interesserede læser", men menes også at være velegnet til brug i gymnasiet, på HF og lærerseminarier, ligesom forfatterne udtrykker håb om, at den vil finde anvendelse hos dem, som arbejder professionelt med mennesker med en religiøs baggrund.

Bogen begynder med en generel indledning om forholdet mellem religion og etik. Denne indledning består af tre dele. I den første del beskrives vor tids moralske vækkelse og religionernes rolle deri. Den indeholder bl.a. en udførlig redegørelse for religionernes og især kristendommens forsøg på at påvirke den politiske proces, både internationalt og i Danmark. Indledningens anden del behandler forholdet mellem religiøs og almen eller filosofisk etik. Den drøfter kort forholdet mellem fornuft og guddommelige bud og forskellige former for kritik af den religiøse etik og slutter med en udførlig gengivelse af Ronald Greens teori om religiøs etik. Kernen i denne teori er, at den religiøse etik er grundlæggende fornuftig, fordi den bygger på "det moralske synspunkt" om upartiskhed eller omni-partiskhed (dvs. hensyn til alle parter). I indledningens tredje del forklarer forfatterne, hvad de forstår ved begreberne "etik" og "religion" og drøfter problemet om de forskellige etiske synspunkters repræsentativitet.

Efter indledningen følger en række kapitler, der behandler etikken i de respektive religioner. Det sker efter en fast skabelon, som består af afsnit om religionens historie og udbredelse, dens forestillinger, dens etik i almindelighed samt dens stillingtagen til et stort antal etiske problemer grupperet under overskrifterne *familieliv, bioetik, døden,*

*politik og samfund og natur*. Bogen slutter med ca. 100 sider kildetekster til de forskellige kapitler.

Der kan siges adskilligt godt om denne bog. Selve ideen om at give oplysning om de store religioners stillingtagen til etiske spørgsmål er udmærket, både af praktiske og teoretiske grunde. Én praktisk grund er, at en sådan oplysning fremmer forståelsen for skikke og handlemåder, som umiddelbart kan forekomme fremmedartede. F.eks. giver afsnittet om familielivet i islam (s. 169-178) indsigt i det traditionelle muslimske familiemønster, samtidig med, at man får en større forståelse for de konflikter, der opstår, når indvandrere importerer dette familiemønster til vestlige velfærdssamfund. En anden praktisk grund er, at oplysningen giver mulighed for en første orientering i de forskellige religioners holdninger til f.eks. bioetiske problemer, som kan være en nyttig ballast at have med i diskussioner om disse problemer med repræsentanter for andre religioner. For de mere teoretisk interesserede giver oplysningen både indblik i den tætte sammenhæng, der er mellem religiøse ideer og konkrete etiske vurderinger, og i den (ofte modsigelsesfulde) mangfoldighed ved sådanne vurderinger inden for én og samme religion. Vi får f.eks. at vide, at man inden for buddhismen både kan fordømme al aktiv dødshjælp under henvisning til forbudet mod at tage liv (den første af *De Fem Forskrifter*) og acceptere den i særlige tilfælde under henvisning til historier om disciple af Buddha, der i forbindelse med svær sygdom begik selvmord og indgik i nirvana (s. 231f).

Jeg synes også godt om den måde, kapitlerne om de forskellige religioner er bygget op på. At man først får oplysning om den pågældende religions historie og udbredelse, forestillinger og etik i almindelighed, giver en god baggrund for forståelsen af dens stillingtagen til konkrete etiske spørgsmål, som jo netop i høj grad er betinget af dens forestillingsverden og generelle etiske ideer. Desuden gør kapitlernes parallelle opbygning det nemt at sammenligne religionernes vurderinger af de forskellige etiske problemer. Ind imellem foretager forfatterne allerede selv en sammenligning, f.eks. når det i et underafsnit om synet på ægteskabet i jødedommen hedder, at man der ser med undren på det kristne ideal om cølibat. Underafsnittet krydres for øvrigt med en tankevækkende legende om, at Gud efter færdiggørelsen af skabelsen nu bruger sin tid på den svære kunst at arrangere ægteskaber! (s. 65ff).

En tredje god ting er, at redegørelserne for religionernes etik ind imellem forbindes med aktuelle situationer og begivenheder. Det styrker bevidstheden om betydningen af religiøst-etiske holdninger for verdens gang. Således udtaler forfatterne en begrundet formodning om, at der var en sammenhæng mellem de officielle begrundelser for Indiens og Pakistans atomprøvesprængninger i 1998 og de hinduistiske og muslimske opfattelser af en retfærdig krig (hhv. s. 281f og 190ff). Ligeledes henvises i indledningen til 5 danske biskoppers udtalelse om flygtninge og indvandrere i 1997 og den blandede modtagelse, der faldt den til del (s. 24; jf. s. 332f, hvor der refereres store dele af teologen Katrine Winkel Holms kritik af udtalelsen).

Et centralt spørgsmål ved en bog som den foreliggende er naturligvis spørgsmålet om repræsentativitet. Flere avisanmeldelser har kritiseret bogen på dette punkt. Jeg har dog ikke erfaret repræsentativiteten som et problem. Som sagt kommer forfatterne selv ind på spørgsmålet i indledningen. De påpeger bl.a., at der ikke findes instanser, der kan siges at repræsentere alle troende, at nogle personers og grupperes udtalelser ikke desto mindre må betragtes som mere repræsentative end andres, og at man i øvrigt må

tage hensyn til såvel den teologiske ekspertises som lægfolkets synspunkter (s. 40ff). Det forekommer mig at være et fornuftigt udgangspunkt. Og jeg har også indtryk af, at det gennemføres i kapitlerne om de enkelte religioner. Nu indrømmer jeg, at mit kendskab til de fleste religioner og deres etik er meget begrænset. Derfor er jeg for det meste ikke i stand til virkeligt at vurdere hvor repræsentativt det skitserede billede er. At jeg alligevel ikke har erfaret repræsentativiteten som et problem, skyldes, at forfatterne gennemgående giver udtryk for en bevidsthed om de enkelte religioners mangfoldighed, at de i forbindelse med de konkrete etiske problemer som regel gengiver flere forskellige (og ofte modsatrettede) argumentationer og løsninger, og at både teologer og lægfolk kommer til orde.

Problemerne ved bogen ligger efter min mening andetsteds. For det første forbliver det i lang tid uklart, hvad der menes med nøglebegreberne "etik" og "moral". Nu ved jeg godt, at disse begreber er mangetydige. Men netop derfor bør forfattere af en bog, der har etik som sit emne, fra begyndelsen gøre det klart over for læseren ("den alment interesserede læser"!), hvad *de* forstår ved disse begreber. Det gøres der ganske vist et forsøg på, når der siges "Moral handler bl.a. om fælles værdier og værdi-forvaltning, og etik kan måske bedst karakteriseres som en form for systematisering af moralen" (s. 14). Men det skaber ingen klarhed. For – må der spørges – hvad er det for værdier, der hentydes til? Hører f.eks. æstetiske værdier til moralen? Hvad med religiøse værdier? Og hvad menes der med "værdi-forvaltning"? Desuden, når begrebet "moral" er uklart, forbliver "etik" som "en form for systematisering af moralen" eller, som det hedder lidt senere, som "refleksioner over moralske spørgsmål" (s. 15) det også. Og så ser vi endda bort fra, at "refleksioner" ikke er det samme som "systematisering".

Først i indledningens tredje del sker der en vis afklaring. Her gør forfatterne opmærksom på, at sondringen mellem etik og religion er en vestlig opfindelse. Etikbegrebet vedrører først og fremmest forholdet mellem menneskene, hvorimod religionsbegrebet vedrører forholdet til det over-menneskelige (guderne osv.). Problemet med denne distinktion er iflg. forfatterne, at den skiller ad, hvad der i religionernes selvforståelse hører sammen. I en religiøs kontekst er etiske normer samtidig religiøse og at tage hensyn til det guddommelige og til medmenneskene er uløseligt forbundet med den troendes egen religiøse fuldbyrdelse og interesse i at blive frelst. På denne baggrund vil forfatterne operere med et bredere etikbegreb, som ganske vist fokuserer på hensynet til andre mennesker, men som også inkluderer de troendes hensyn til sig selv, deres nærmeste og naturen. Konklusionen er: "Vi følger den vestlige moralfilosofiske tradition, men vi må også bryde med den" (s. 39).

Jeg har ikke noget at indvende mod disse betragtninger. Jeg vil blot gøre opmærksom på, at mange af vor tids moralfilosoffer (f.eks. John Rawls, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor og i en vis forstand Bernard Williams) går ud fra et bredt etikbegreb, som i mange henseender svarer til det begreb, forfatterne vil operere med. Dette etikbegreb relaterer sig til det generelle spørgsmål: "Hvordan bør et menneske leve sit liv?" og omfatter både overvejelser over menneskets egen livsopfyldelse og over de hensyn, det bør tage til medmenneskene. Det knytter til ved de klassisk-græske betragtninger over det gode liv, hvorimod den traditionelle moralfilosofiske koncentration om medmenneskelige forhold ligger i forlængelse af den kristne næstekærlighedstanke. Dette etikbegreb synes at give en naturlig adgang til religionernes opfattelser af,

hvordan man bør leve livet, og det forekommer mig, at en tilslutning til det fra begyndelsen kunne have sparet forfatterne for mange definatoriske hovedbrud.

Dette fører mig til en anden konceptuel uklarhed i bogen. Der tales nemlig både i forbindelse med buddhismen og hinduismen om "det gode liv" som vejen til frelse (hhv. nirvana og moksha), hvor "god" henviser til overholdelsen af de religiøse krav (s. 209, jf. 233; s. 253). Denne ordbrug er forvirrende, fordi udtrykket "det gode liv" i moralfilosofien normalt hentyder til livsopfyldelsen hos den, der lever det (jf. den klassisk-græske identifikation af det gode liv med det lykkelige liv). Anvendt på buddhismen og hinduismen ville det betyde, at "det gode liv" skulle betegne nirvana eller moksha, ikke den (ofte møjsommelige) vej dertil. Man må med andre ord skelne mellem "god" i moralsk forstand (overensstemmelse med kravene) og ikke-moralsk forstand (livsopfyldelse). At forfatteren til kapitlet om buddhismen ikke tager højde for denne væsentlige distinktion, fremgår af, at han umiddelbart efter sin omtale af det gode liv som vejen til nirvana skriver: "For lægmanden kan målet imidlertid også formuleres som et godt liv her og nu, og som følge heraf et bedre næste liv i næste genfødselsform" (s. 209). Der menes jo næppe "moralsk bedre" og derfor kan komparativen ikke bruges i forhold til "et godt liv", hvor "godt" betyder "moralsk godt".

Endelig er der et konceptuelt problem i, at den almene eller filosofiske etik i indledningen konsekvent betegnes som "humanistisk" (s. 15, 19, 28). Dertil må det siges, at en humanistisk etik kun er en bestemt type almen etik (nemlig den, der sætter mennesket og dets dannelse i centrum), hvilket indebærer, at der også findes ikke-humanistisk almen etik (f.eks. megen miljøetik og bestemte former for utilitarisme). Problemet skyldes muligvis, at forfatterne ikke skelner mellem "human etik" (= almen eller filosofisk etik) og "humanistisk etik".

Der er ikke kun problemer ved forfatternes brug af centrale begreber. Der er også problemer, og alvorlige problemer, ved fremstillingen af kristendommen og dens etik. For at nævne et eksempel: I et underafsnit med titlen *Lov og evangelium* (s. 109-111) bestemmes loven som den jødiske lov og evangeliet, i hvert fald primært, som budskabet om grænseløs kærlighed. Denne distinktion kædes sammen med Thomas Aquinas' distinktion mellem den naturlige lov (dvs. den lov, som alle mennesker kan kende, konkret: de ti bud og de aristoteliske dyder) og den åbenbarede lov (evangeliernes åbenbaring, kirkens lære og de teologiske dyder: tro, håb og kærlighed). Konklusionen lyder: "De to former for moral, og dermed loven og evangeliet, hænger sammen, men er ikke ét: den naturlige lov forholder sig til den åbenbarede som det mangelfulde til det perfekte" (s. 110). Denne fremstilling rummer flere uklarheder og misforståelser: 1) Distinktionen mellem lov og evangelium er i den lutherske teologi, hvori den har fået en central stilling, ikke en distinktion mellem to former for moral, men mellem loven som (uopfyldelig) fordring og evangeliet som Guds tilsagn om tilgivelse. 2) Thomas' distinktion mellem naturlig og åbenbaret lov vedrører lovens formidling, ikke dens indhold. Således hører de ti bud til den åbenbarede lov, selv om de indholdsmæssigt svarer til den naturlige lov. Noget andet er, at den åbenbarede lov også indeholder elementer, som går ud over den naturlige lovs indhold. 3) "Mangelfuld" er en uheldig betegnelse, fordi den naturlige lov for Thomas er udtryk for Guds evige lov, som er begrundet i Guds væsen. Som sådan er den fuldt tilstrækkelig til opnåelse af den jordiske lykke. Den rækker imidlertid ikke til opnåelse af den evige lykke. Til dette formål har Gud åbenbaret en ny lov i Kristus. Set i dette perspektiv er

den naturlige lov utilstrækkelig. Men det er ikke ensbetydende med, at den skulle være udtryk for en mangelfuld form for moral.

Der kunne gøres lignende bemærkninger om forklaringen af trosbegrebet (s. 104), fremstillingen af Luthers lære om de to regimenter (s. 116, 144), redegørelsen for kristnes holdning til aktiv dødshjælp (s. 137) og gengivelsen af Calvins opfattelse af menneskets forhold til naturen (s. 149). Men pladsen tillader det ikke. Jeg vil dog benytte mig af lejligheden til at forebygge en nærliggende misforståelse. Når det nævnes, at der på Det Teologiske Fakultet i Århus er oprettet et Center for Bioetik, "hvor man i lyset af kristne forestillinger beskæftiger sig med 'bioetik' og 'miljøetik'" (s. 106), kan læseren nemt forledes til at tro, at dette center er et rent teologisk foretagende, hvor man udelukkende beskæftiger sig med kristen bioetik og miljøetik. Dette er ikke rigtigt. Centret er en tværfaglig institution under hvis auspicer der forskes i bio- og miljøetiske spørgsmål ud fra forskellige perspektiver, hvoraf det kristne eller teologiske kun er ét blandt flere.

Endelig kan man ikke lade være med at spørge, om fremstillingen af kristendommens etik virkelig er så meget ringere end fremstillingen af de andre religioners, eller om det kun er et indtryk, der skyldes, at jeg ikke har så meget forstand på de andre religioners etik. Er fremstillingen af de andre religioners etik med andre ord behæftet med lignende mangler? Det kan jeg af gode grunde ikke svare på. Men denne usikkerhed forhindrer mig i at kunne anbefale bogen, for eksempel til brug i gymnasiet, trods mine positive bemærkninger i begyndelsen.

*Kees van Kooten Niekerk, forskningslektor, cand.theol.  
Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

John Lindow,  
*Murder and Vengeance among the Gods.  
Baldr in Scandinavian Mythology,*  
(FF Communications No 262) Academia Scientiarum Fennica. Helsinki 1997,  
210 sider, 425 kr.

Balder er, ved siden af Loke og Odin, den gud, som har tiltrukket sig den største opmærksomhed i den førkristne skandinaviske religion. Interessen for Loke og Odin kan delvist forklares med de mange myter og kildeudsagn i det hele taget, der omtaler dem, hvorimod Balder kun er kendt fra én eneste myte, nemlig den, der omhandler hans død; og nogen kult for denne gud, har sandsynligvis aldrig eksisteret. Det er altså stort set alene denne ene myte, som har tiltrukket sig så stor opmærksomhed. Grunden til det er selvfølgelig, at den er interessant, storslået og ikke mindst åben for adskillige tolkninger. Som den (formodentlig) sidste i dette årtusind har den amerikanske skandinavist John Lindow sat sig for at belyse samtlige elementer i Baldermyten i en bog, som givetvis vil blive en klassiker inden for litteraturen om nordisk mytologi. Det er der flere årsager til: For det første har forfatteren et umådeligt kendskab til ikke bare de nordiske kilder men også til den enorme sekundærlitteratur, der knytter sig til emnet;



for det andet kombinerer han på bedste vis solid filologisk viden og metode med strukturalistisk inspireret analyse; for det tredje anvender han indsigter, der er hentet fra socialantropologien, i synet på relationen mellem myter og samfund; og for det fjerde er fremstillingen præget af på den ene side en åbenhed i forhold til muligheden for faktisk at udsige noget om førkristne forhold på baggrund af kilder, som for flertallets vedkommende tilhører middelalderen, og på den anden side en nødvendig skepsis over for visse udsagn.

Bogen er inddelt i seks kapitler, hvoraf det første indeholder nogle generelle betragtninger over mytologien og dens betydning for den sociale struktur (s. 16), en oversigt over kilderne til Balder og en forskningshistorie. De følgende fem kapitler tager udgangspunkt i de fem episoder, man hensigtsmæssigt kan inddele Baldermyten i (i hvert fald, hvis udgangspunktet, som her, er den fyldigste version, vi har, nemlig den vi kender fra *Gylfaginning*). Det drejer sig om: Balders død, Balders ligfærd, forsøget på at befri Balder fra Hel, gudernes hævn på henholdsvis Hød og Loke, og endelig Balders tilbagevenden efter Ragnarok.

Fremgangsmåden i de enkelte kapitler er den, at samtlige kilder, der omtaler elementer, som har tilknytning til det behandlede tema, inddrages og diskuteres. Der er diskussioner af enkelte ord og deres betydning, af teksternes struktur og ikke mindst af paralleller, der enten etableres ved fælles struktur eller ved fælles vokabular. På den måde kommer Lindow meget vidt omkring (dog forbliver han stort set inden for den nordiske myteverden, som han til gengæld når ud i alle hjørner af) – sine steder også videre, end det synes rimeligt. Fremgangsmåden giver plads for associationer, der sine steder virker både overraskende og opklarende, medens de i andre tilfælde kan forekomme en anelse søgte, og mere eller mindre tilfældige.

En passage fra begyndelsen af kapitel 4, der handler om gudernes forsøg på at få Balder fri af Hel, kan tjene som eksempel. Lindow begynder med Friggs spørgsmål, om hvem blandt aserne, “der ville vinde hendes hele kærlighed og venskab og vil ride ad Helvejen og prøve, om han kunne finde Balder og byde Hel løsepenge, hvis hun vil lade Balder komme hjem til Asgård. Og han hedder Hermod den hurtige, en søn af Odin, som påtog sig færdens.” Her diskuteres først det ord, der betyder kærlighed, *ást*, som Snorre bruger i pluralis, og som sådan ofte indebærer seksuelle relationer. At der skulle ligge noget seksuelt i det i denne sammenhæng afvises dog med henvisning til brugen af andre mere eller mindre synonyme ord, ligesom det afvises, at andre mytologiske teksters brug af de samme ord nødvendigvis implicerer præcis identiske betydninger. Allerede her er det således klart, at der i høj grad er tale om et detaljeret stykke filologisk analysearbejde. Det næste, der tages op (s. 102) er spørgsmålet om løsepenge, der kunne tyde på, at Balder hos Hel har en slags gidselstatus. Dette leder over i en parallelisering til de mest berømte gidsler i mytologien, nemlig vanerne, hvoraf i hvert fald Njord siges at skulle vende tilbage til Vanaheim, men først ved Ragnarok. Der bliver dermed tale om et ondt varsel for Balders skæbne, der som bekendt viser sig at holde stik. Om parallellen er særligt betydningsfuld skal ikke afgøres, men den illustrerer, hvordan der i hver eneste detalje ledes omkring i kildematerialet for at afsøge et væld af mulige tolkninger. Hermod, som melder sig til den farefulde færd, er den næste, der diskuteres (s. 103 ff). Er han overhovedet at opfatte som en gud, som *sonr Óðins* (Odins søn), eller skal vi snarere se ham som en menneskelig helt, på linje med de øvrige kæmper i Valhal, og som tjener for Odin –

*sveinn Óðins*? Enhver tænkelig kilde, der kan belyse problemet vendes og drejes, og konsekvenserne af både den ene og den anden læsning gennemprøves. Ligeledes diskuteres den ofte anførte parallel mellem Hermod og Freys tjener Skirnir, der sendes ud for at fri til jættedatteren Gerd, og ikke blot lighederne, men også forskellene og deres betydning for mytologien generelt inddrages. Alene diskussionen af disse få linjer fylder 15 sider (s. 101-116) og giver et klart indtryk af bogens detaljerigdom. I nogle tilfælde bevirker dette forsøg på at afsøge en hvilken som helst mulig betydning, at man fjerner sig meget langt fra Baldermyten, men oftest opstår der et frugtbart ping-pong spil mellem myten og det bagvedliggende mytiske system i sin helhed.

Som det altså fremgår, er det ikke muligt på begrænset plads at referere bogens indhold og dermed yde analyserne retfærdighed. Der er bestemt ikke tale om nogen anbefalelsesværdig indføring i nordisk mytologi, men den giver til gengæld et fremragende indblik i, hvilke udfordringer vi står overfor, når vi arbejder inden for dette felt.

Lindow er forsigtig og undlader mange gange at konkludere éntydigt på de spørgsmål, der er analyseret. Også derfor kan bogen måske virke skuffende på dem, der bare vil vide noget om Baldermyten, for mange forslag smuldrer mellem hænderne på os, når de kommer under Lindows analytiske kniv. Hvis man overhovedet kan tale om en konklusion, må det være, at myten må ses som en refleksion af den sociale krise, der opstår, når én broder dræber en anden, med bl.a. de umulige konsekvenser for hævnpligten i et udpræget slægtssamfund (s. 175ff). Men denne konklusion er ikke afgørende for bogens kvalitet. Det er det derimod, at den tager os ind i forskerens laboratorium og giver os mulighed for at få indblik i den enorme kompleksitet, som blot en enkelt myte indeholder, og de muligheder, vi har for at rede trådene ud, når den ses i sammenhæng med hele det mytologiske korpus, den er indgået i.

Hvis man i forvejen har kendskab til førkristen nordisk religion, og hvis man ikke blot tænker i formidlingsmæssige baner, er bogen her en guldgrube af informationer og særdeles inspirerende for videre analyser ud i den nordiske mytologis kringelkroge.

*Jens Peter Schjødt, lektor, mag.art.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Michael Grimmitt,  
*Religionskundskab og menneskelig udvikling,*  
Oversættelse og efterskrift af Knud Rendtorff,  
Odense Universitetsforlag, Odense 1998,  
465 sider, 300 kr.

Den engelske religionspædagog, Michael Grimmitt (f. 1943), som har sit virke ved University of Birmingham's School of Education, er et af de største navne i nutidens angelsaksiske religionspædagogik. Alligevel er han formentlig stort set ukendt herhjemme, hvis vi ser bort fra specialister på Danmarks Lærerhøjskole og tilsvarende fagpædagogiske miljøer. Derfor er det også yderst fortjenstfuldt, at lektor Knud

Rendtorff fra Odense Universitets Center for Religionsstudier har påtaget sig det store arbejde at oversætte og skrive efterskrift til en bog, som Grimmitt udgav i 1987. Jeg er nødt til at skrive "en bog", for det er lidt irriterende, at man hverken i kolofonen eller andetsteds kan finde originaludgavens titel; kolofonen oplyser blot, at den angivelige bog er "[f]irst published in Great Britain in 1987". Nu forholder det sig sådan, at jeg engang imellem censurerer lidt på Lærerhøjskolen, og det er så heldigt, at jeg for nogen tid siden havde et speciale om Grimmitt, hvorfor jeg er i stand til at oplyse, at det oversatte værks oprindelige titel er *Religious Education and Human Development*.

Grimmitt udmærker sig blandt andet ved at være bredt orienteret inden for filosofi, sociologi og psykologi, og som titlen indirekte antyder, er der da også i mange henseender tale om et ambitiøst og stort anlagt værk. Ja, i virkeligheden kan man sige, at Grimmitt vil meget mere end den sædvanlige drøftelse af, hvordan religionsundervisning kan bidrage til elevens personlige udvikling. For hvad vi har at gøre med i tilfældet Grimmitt er en filosofisk orienteret pædagog, som ikke stiller sig tilfreds, førend de nødvendige valg vedrørende mål, metoder og værdier er funderet i – og udsprunget af – de grundlæggende normative spørgsmål om tilværelsens grundvilkår og menneskets væsen. Efter i kapitel 1: "Værdier og læseplan" at have understreget, at der ikke gives nogen værdifri afgørelser i pædagogikken, kaster Grimmitt sig i kapitel 2 over spørgsmålet "Hvad vil det sige at være et menneske?" For denne anmelder har dette kapitel været hele bogen værd, fordi Grimmitt vover noget så usamtidigt som et forsøg på at formulere antropologiske konstanter og universelle, menneskelige grundvilkår. Det følgende citat vil kunne vise, hvad det er, han har i tankerne:

Mennesker er skabninger, der af deres tilværelses vilkår tvinges til at:

- (1) Formulere spørgsmål om deres natur og om deres menneskelige erfarings natur;
- (2) Deltage i skabelse af mening og i søgen efter sandhed;
- (3) Formulere overbevisninger om deres natur og om deres menneskelige erfarings natur;
- (4) Lære af andre mennesker;
- (5) Forpligte sig på overbevisninger om sig selv ved en trosafgørelse;
- (6) Leve i usikkerhed (s. 75).

I overensstemmelse med sit udgangspunkt er Grimmitt selvsagt nødsaget til at give potentielle kritikere ret i, at ovenstående ikke kan gøre krav på at være en værdifri beskrivelse af humanisering; men som det fremgår af det følgende, er det netop selve pointen:

Det mærkelige er imidlertid, at det er styrken i argumentationen *mod* muligheden af værdifri tænkning, der giver substans til min påstand om, at det *er* et menneskeligt 'grundvilkår', at mennesker er nødsaget til at fortolke deres erfaringer med overbevisninger og værdier om sig selv og deres situation. Det er indvendingen, at menneskelig tænkning *ikke kan* være værdifri, der giver grundlag for at hævde, at dette *er* et menneskeligt 'grundvilkår' – en universel og nødvendig sandhed af antropologisk karakter. Udsagnet at mennesker *er nødsaget til* at fortolke deres erfaringer med overbevisninger og værdier om sig selv, siger med andre ord nøjagtigt det samme som udsagnet, at mennesker *ikke kan* være værdifri i deres tænkning. Begge udsagn hævder ikke en tro, men en kendsgerning om menneskelivet, der er 'konstant, uden hensyn til kultur og ideologi' (s. 81).

At fortolke sine erfaringer med overbevisninger og værdier kalder Grimmitt at foretage en *trosafgørelse* (jf. pkt. 5 ovenfor), men det bør her tilføjes, at han – på samme måde som f.eks. James Fowler – ikke lægger noget konfessionelt i begrebet 'tro' ('faith'). Tro har netop at gøre med overbevisninger og værdier, som ikke nødvendigvis er religiøse, men lige så godt kan være moralske eller politiske.

Det vil formentlig stå klart for de fleste, at Grimmitt med den argumentation, som her blot kort er antydet, indskriver sig i en lang tradition, som i vor egen tid især er blevet præget af Tillichs religionsbegreb, hvor den religiøse er den, der lidenskabeligt stiller spørgsmålet om det ubetingede – og hvor det er underforstået, at dette er noget, som alle på et eller andet tidspunkt i livet gør. Det forekommer mig imidlertid, at Grimmitt i denne bogs kapitel 2 når betydeligt længere end Tillich i retning af at argumentere for denne værdiorienterede meningsskaben (som jo når det kommer til stykket er en grundantagelse bag al moderne religionsvidenskab og teologi) som en antropologisk konstant. Men det er naturligvis noget, som rejser en diskussion, der sprænger rammerne for en anmeldelse.

I kapitel 3: "Den samfundsskabte virkelighed og bevidstheden" lægger Grimmitt sig ret tæt opad Peter Bergers videnssociologiske perspektiv, men noget centralt i dette kapitel består ellers i etableringen af en korrelation imellem menneskelige kerneværdier og religiøse grundkategorier: Til værdien af orden, mening og formål svarer således forsynet som religiøs grundkategori, osv. (jf. opstillingen s. 133). Kapitel 4: "Unge menneskers livsverden i et pluralistisk samfund" gennemgår dele af den nyere forskning i unges værdier, som igen leder over i kapitel 5, der handler om "moralisk, religiøs og åndelig bevidsthed". I det afsluttende kapitel 6: "Religionskundskabs opgaver" er Grimmitt så rustet til at gennemgå de enkelte led og elementer i den beslutningsproces, som fører frem til formuleringen af en konkret læseplan (jf. det nyttige oversigtsskema, s. 206).

Bogens 2. del (s. 269-390), der nærmest er en hel lille bog i sig selv, består af en række læseplanseksempler, der bl.a. skal tjene som illustration af de forudgående kapitlers mere teoretiske og principielle overvejelser. Denne afdeling må være noget af en guldgrube for den, der underviser unge i religion, idet eksemplerne ikke blot dækker nogle af verdensreligionerne (kristendom, hinduisme, islam, jødedom, sikhisme), men også nogle tværgående emner.

Min sammenfattende vurdering er, at Grimmitts bog er meget værdifuld og utvivlsomt vil kunne stimulere og inspirere den religionspædagogiske debat herhjemme.

Der er imidlertid mere at sige, eftersom det i forvejen omfattende værk afsluttes med et langt efterskrift (s. 405-441) af Rendtorff med overskriften "Religion og livsoplysning. Grimmitt i dansk sammenhæng". Rendtorff rykker her Grimmitts begreb om *humaniseringsprocessen* i centrum og begrundet i øvrigt sit efterskrift på følgende måde:

En fagdidaktisk teoridannelse om religionskundskab i skolen, der er så omfattende og kompleks som Grimmitts, findes ikke i Danmark; til gengæld giver den danske tradition for religion og livsoplysning en række bud på, hvad menneskelighed er, og hvordan et menneske bliver et menneskeligt menneske, der i høj grad kan uddybe og perspektivere nogle af de vigtigste ideer og overbevisninger i hans bog (s. 405f).

Vi får så på de følgende 35 sider en gennemgang af synspunkter hos Holberg, Grundtvig, Kierkegaard, Jakob Knudsen, Vilhelm Grønbech, K. Olesen Larsen og Løgstrup. Som anmelder ved jeg ærlig talt ikke rigtig, hvad jeg skal stille op med dette efterskrift, som virker noget påklistret og umotiveret – som noget, der oprindeligt er skrevet med henblik på en helt anden sammenhæng. Rendtorff indleder selv det afsluttende tilbageblik med en bemærkning om, at det “selvfølgelig [er] halsløs gerning at ville tegne hovedlinierne i dansk tradition for religion og livsoplysning så skitseagtigt, som det her er sket” (s. 440), men det er altså ikke desto mindre en gerning, som han – af for mig noget uklare grunde – har besluttet sig for at begå. Tilbage står dog, at vi er mange, der har grund til at være Rendtorff taknemmelig for at have introduceret Grimmitt i en dansk sammenhæng. Oversættelsen forekommer grundig og sprogligt gennearbejdet. Jeg har dog et lille spørgsmål til gengivelsen af den engelske titels “religious education” med “religionskundskab”; er det en terminologisk nydannelse, som er ved at sætte sig igennem herhjemme?

*Troels Nørager, lektor, dr.theol.*

*Institut for Kirkekundskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson,  
*Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfund,*  
Universitetsforlaget, Oslo 1998,  
197 sider.

Professor Ingvild Gilhus og førsteamanuensis Lisbeth Mikaelsson fra den religionsvidenskabelige afdeling af Universitetet i Bergen har i flere år arbejdet med fænomenet nyreligiøsitet, og med denne bog har de valgt at formidle deres indsigter på området til den interesserede offentlighed. Det stof, der bliver kyndigt fremstillet i bogen, er ganske omfattende, og der lægges vægt på at gøre rede for de historiske rødder til de nyreligiøse fænomener, vi ser i dag. Efter et indledende kapitel om mere principielle og metodiske spørgsmål (f.eks. sekularisering) tager forfatterne afsæt i en beskrivelse af 1800-tallets okkultisme, der følges op af et kapitel om den teosofiske bevægelse. Derefter følger et kapitel om den del af nyreligiøsiteten, som har indisk baggrund, f.eks. Hare Krishna-bevægelsen og Transcendental Meditation. Perspektivet udvides med kapitler om nypaganismen og om religioner med teknologisk præg som f.eks. UFO-religion og Scientology, hvorefter bogens to sidste kapitler handler om henholdsvis New Age og religion på internettet.

I forhold til opgavens nærmest skræmmende omfang må man sige, at Gilhus og Mikaelsson har demonstreret, at de mestrer selektionens vanskelige kunst. Som læser føler man sig i gode og kompetente hænder, og hvert kapitel afsluttes med både en opsummering og en nyttig litteraturliste for den, som måtte ønske at studere videre på egen hånd. Tilmed har forfatterne fremlagt det omfattende stof under en bestemt synsvinkel, nemlig den, der er antydnet i bogens titel: Over for Max Webers berømte tese om, at den moderne verden på baggrund af rationaliseringen er blevet “entzaubert”

hævder forfatterne, at kulturen er blevet "refortryllet". Som det hedder allerede i forordet, så er religion "i dag 'smurt tynt utover' på en måde som både fører til en trivialisering af traditionelle religiøse elementer og til en helliggjøring af nye områder" (s. 5). Fremstillingen af de ind imellem noget bizarre fænomener er både nøgtern og sober, og forfatterne har da også bevidst villet forsøge at give nyreligiositeten "den samme respektfulle og redelige behandling som vi ville gitt for eksempel islam, kristendom eller buddhisme" (s. 6). Til forskel fra en kunsthistoriker er en religionshistoriker altså åbenbart afskåret fra at anvende kategorien "kitsch". Man leder da også stort set forgæves efter vurderende udsagn, selvom Scientology beskrives som "et eksempel på hvordan den teknisk-manipulatoriske holdningen til mennesket også erobrer religionen" (s. 148). I det afsluttende kapitels udblik ser forfatterne internet som "et nytt bevis på at avansert teknologi ikke medfører sekularisering, men bidrar til kulturens refortrylling" (s. 185) - og efter at have læst bogen kan man kun give forfatterne ret.

Gilhus og Mikaelsson har leveret en både informativ og spændende fremstilling, ikke kun af nyreligiositetens historiske rødder, men også af de mangfoldige måder, hvorpå den indgår i et samspil med nutidig kultur og bevidsthed. Bogen vil med fordel kunne bruges på grunduddannelsen i religionsvidenskab og teologi.

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

\* \* \* \* \*

Bodil Klausen,  
*Religion og kognition,*  
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1999,  
152 sider, 198 kr.

Her kom den så, den første dansksprogede introduktion til kognition og kognitive tilgange til studiet af religion. Bodil Klausens bog er en lettere redigeret version af hendes specialeafhandling fra 1995, *Tilegnelse af religiøse forestillinger. En redegørelse for kognitionsforskningen med henblik på en evaluering af udvalgte kognitive teorier om religion*. Som specialets titel indikerer, er det en introduktion til de grundlæggende teorier og forskningsparadigmer i de kognitive videnskaber generelt.

I bogens kapitel 2 beskrives den historiske udvikling fra opgøret med det behavioristiske paradigme i psykologien og lingvistikken, til konnektionistiske netværksteorier inden for computervidenskaben samt forholdet mellem de subdiscipliner, der konstituerer det tværfaglige projekt. Herefter følger en nøjere beskrivelse og analyse af de discipliner, der ifølge Klausen har størst betydning for den kognitive tilgang i religionsvidenskaben, udtrykt i henholdsvis Lawson & McCauleys ritualteori og i Pascal Boyers teori om baggrund for og transmission af religiøse repræsentationer. Kapitel 3 behandler lingvistikken. Helt centralt i denne sammenhæng står naturligvis Noam Chomsky og den tradition, der fortsætter hans arbejder, den såkaldte generative lingvistik. Chomsky er central, da han er den afgørende figur i opgøret med det beha-

violistiske paradigme i 1950'erne – et opgør der flytter det eksplanatoriske fokus fra stimuli-respons teorier og studier af adfærd til kognitive procedurer og medfødte mekanismer. Mennesket opfattes ikke længere som født med en blank tavle (*tabula rasa*), hvorpå handlingsstrukturer indskrives gennem interaktion med omverdenen, men derimod som havende medfødte kognitive strukturer, der er determinerende for sprogets syntaktiske struktur. Dermed flyttes det empiriske fokus fra den konkrete *performans*, dvs. det konkrete udsagn, til den *kompetence*, der ligger til grund for udsagnet. En anden væsentlig pointe hos Chomsky er sindets modularitet (“mind” bør oversættes med “sind” fremfor “bevidsthed” som det flere steder er tilfældet Klausen, fx s. 41. Pointen er jo netop, at de fleste af disse processer er ubevidste!). Modulariteten betyder, at sindet består af forskellige systemer, der fungerer uafhængigt af hinanden, og at oplevelsen af en sammenhængende verden, hvor syn, lyd, lugt forbindes til én oplevelse, er resultatet af et centralt systems arbejde – et system vi ikke ved ret meget om. Dette indebærer en radikal *nativisme*, altså en teori der postulerer, at de forskellige kognitive mekanismer er medfødte, og således ikke determinerede eller i nævneværdig grad influeret af kulturelle forhold.

Steven Pinker forsøger at kombinere Chomskys teorier med en udviklingspsykologisk tilgang, der skal forklare, hvordan børn rent faktisk tilegner sig sprog. Pinkers væsentligste pointe i denne sammenhæng er hans konstatering, at en teori om sprog ikke kan være korrekt, hvis ikke den er i overensstemmelse med en udviklingspsykologisk forklaring på sprogtilægnelsen (s. 45). Og selv om Klausen ikke finder, at der findes et særligt religiøst modul i sindet, mener hun, at denne kritik har relevans for religionsvidenskaben i den forstand, at teorier om religiøse fænomener skal være i overensstemmelse med teorier om disse fænomeners tilegnelse hos den enkelte participant. Endelig beskrives psykologvisten Jerry Fodors radikale teori om sindets modularitet. Fodor inddrages, da han står for den radikalt nativistiske opposition til Jean Piagets konstruktivisme i det udviklingspsykologiske kapitel. Men før vi når hertil en kritisk indvending. Klausen skriver på side 34 om filosofen Mark Johnson, at “... hans ideer forekommer mig uomgængelige for kognitionsforskningen”. Dette er jeg på sin vis enig i, men udsagnet forekommer lidt besynderligt, når hele den lingvistiske teori, der ligger til grund for Mark Johnsons arbejder, ikke behandles, selvom den er i skarp modsætning til Chomsky og hele den generative grammatik.

Det udviklingspsykologiske kapitel 4 er baseret på oppositionen mellem Piaget og hans forskellige kritikere, særligt Lev S. Vygotsky og Frank Keil, og rummer en grundig analyse af Annette Karmiloff-Smiths udviklingspsykologiske teori. Centralt i diskussionen står modsætningsparrene domæne-generel/domæne-specifik og konstruktivisme/nativisme. Domæner er en svækket udgave af modularitetstanken, hvor et domæne opfattes som et særskilt erkendelsesområde, der dog ikke er begrænset til et bestemt fysisk modul. “Domæne-generelle begrænsninger er sædvanligvis begrænsninger, der gælder for den *proces*, hvorved informationer bearbejdes til viden. Hvorimod domæne-specifikke begrænsninger sædvanligvis betegner specifikke vidensstrukturer” (s. 59). Oppositionen mellem Piaget og Vygotsky drejer sig primært om hvilken rolle, det sociale spiller i barnets kognitive udvikling. Piaget beskriver barnets kognitive udvikling gennem en stadieteori, i hvilken domæne-generelle kognitive mekanismer sørger for udviklingen, og hvor det sociale spiller en meget beskedent rolle: “Biologisk modning åbner blot for mulige konstruktioner af kognitive strukturer hos

det enkelte individ” (s. 53). Mens Piaget er blevet kritiseret for hans placering af den logisk-rationelle tænkning som det øverste stadie, og hans manglende inddragelse af kulturelle faktorer i den kognitive udvikling, “...var [han] således en af de første moderne psykologer, der insisterede på, at barnet spiller en aktiv rolle i læreprocesser”, og “pointerede, at børns kognitive strukturer determinerer deres perception og forståelse af verden” (s. 54).

Som modsætning til Piaget sætter Klausen Vygotskys betoning af hjernens domæne-specifikke karakter og det socio-kulturelles store indflydelse på barnets kognitive udvikling samt Keils betoning af domæne-specifikke begrænsninger på læring. Keils indsats er væsentlig i denne sammenhæng, da den ligger til grund for Pascal Boyers inddragelse af domæne-specifikke begrænsninger i erhvervelsen af religiøse repræsentationer. Særlig vægt lægger Klausen på Karmiloff-Smiths udviklingspsykologiske teori. Karmiloff-Smith søger at bygge bro mellem de ovenfor beskrevne modsætningspar. På den ene side plæderer hun for en domæne-specifik udvikling, hvor forskellige domæner har specifikke begrænsninger og udviklingsforløb, men hun fastholder samtidig domæne-generelle mekanismer i denne udvikling – særligt i teorien om “Representational Redescription”. Hun søger også at kombinere den nativistiske og den konstruktivistiske tilgang, hvor barnet opfattes som havende medfødte dispositioner men samtidig er i stand til at konstruere nye strukturer gennem kognitiv selvreflektion (s. 70). I det hele taget finder Klausen, at Karmiloff-Smith leverer den udviklingspsykologiske teori, som hun finder mangler i kognitive tilgange til religion.

Den kognitive antropologi behandles i kapitel 5. Klausen beskriver antropologiens udvikling i korte rids over Goodenough og Lounsberrys analyse af slægtskabsstrukturer og Berlin & Kays analyser af farveterminologi til den moderne kognitive antropologi. Centralt i den nyere diskussion står ‘skemaer’ og ‘kulturelle modeller’. Skemaer, en basal organisering af viden, opfattes som en bro mellem kognition og kultur, særligt når flere skemaer organiseres i kulturelle modeller: “Kulturelle modeller er implicite formodninger og forestillinger om verden” (s. 77). Disse er transparente for medlemmerne af kulturen, hvilket naturligvis vanskeliggør antropologens (og religionshistorikerens) arbejde betragteligt. Klausen problematiserer i denne sammenhæng brugen af begrebet ‘skema’ om meget forskellige ting og på forskellige deskriptive niveauer, uden at der er en klar teori om tilegnelsen af disse skemaer. Hun tilslutter sig en skemateori fra den konnektionistiske computervidenskab, hvor skemaer opfattes som fleksible, afhængige af erfaring og kontekst og opfattes som en proces snarere end et objekt (s. 78). Dette løser dog for mig at se ikke problemet med begrebets anvendelse på mange forskellige deskriptive niveauer. Særlig behandling får Christina Torens studie af tilegnelsen af religiøse repræsentationer hos børn på Fiji. Hvor Toren anvender Piaget til at forklare denne proces, mener Klausen at Karmiloff-Smiths teori forklarer observationerne bedre.

I kap. 6 behandles resultater fra den kognitive computervidenskab, eller studiet af kunstig intelligens, der har indvirkning på studiet af kulturelle repræsentationer. Dette har interesse i kraft af computerens evne til at simulere menneskets kognitive processer. Klausen hælder til den konnektionistiske PDP-model (“Parallel Distributed Processing”), i hvilket et netværk på en primitiv måde efterligner hjernens neurale opbygning. Netværket lærer herefter af erfaringer, hvilket resulterer i at visse forbindelser styrkes på bekostning af andre. Klausen tilslutter sig Karmiloff-Smiths kritik af PDP-modellen



for ikke at indarbejde domæne-specifikke begrænsninger i systemet. Både Klausen og Karmiloff-Smith er dog positive overfor muligheden herfor, hvorfor PDP også anskues som det hidtil bedste bud på en realistisk modellering af hjernen.

I kapitel 7 kommer Klausen til en behandling af religionsvidenskabens forhold til kognitionsforskningen, eksemplificeret ved en kritisk gennemgang af henholdsvis Pascal Boyer og Lawson & McCauleys arbejder. Pascal Boyers teori drejer sig primært om tilegnelse og transmission af religiøse ideer. Han gør op med den herskende forståelse af 'tradition' i både antropologien og religionsvidenskabens som et uproblematisk begreb. I stedet foreslås en kognitiv teori, i hvilken religiøse repræsentationer opfattes som en særegen blanding af intuitive og modintuitive egenskaber. Mens de første sikrer både genkendelighed og det inferentielle potentiale, er de sidstnævnte garanter for transmissionen gennem deres opmærksomhedskrævende udtryk. Boyer afviser at religion er ét konsistent system, og at religiøse repræsentationer transmitteres via eksplicit indlæring. I stedet lægger Boyer vægt på de kognitive begrænsninger og den spontane tilskrivning af ontologiske formodninger. Disse er ifølge Boyer nok til at forklare, hvorfor ens religiøse repræsentationer opstår i forskellige kulturer uden kontakt med hinanden. Klausen er positivt stemt over for Boyers teori, men er dog skeptisk over for det manglende udviklingspsykologiske perspektiv. Denne mangel indebærer, at Boyer alligevel ikke rigtig får forbundet kultur og kognition. Desuden er Klausen skeptisk over for Boyers kritik af skemateorier. Disse bliver i Boyers version overordentlig rigide skemaer, der på deduktiv vis skulle determinere individets forståelse af bestemte hændelser. Jeg er ganske enig med Klausen i, at dette er en noget problematisk forståelse, og det vises på elegant vis, hvordan Boyers kritik synes at sammenblande to forskellige forståelser af skemaer – nemlig implicitte kulturelle modeller og eksplicitte kulturelle teorier (s. 111).

Klausens kritik af det manglende udviklingspsykologiske perspektiv rammer også Lawson & McCauleys kognitive ritualteori. Mens Boyer henter sin primære inspiration fra den kognitive psykologi, er Lawson & McCauleys primære inspirationskilde den kognitive lingvistik, nærmere bestemt Chomskys generative lingvistik. Lawson & McCauley ønsker at beskrive, hvilken kompetence der ligger til grund for participanters vurdering af et rituals korrekte udførsel. Det handler således om disses viden og ikke om den konkrete rituelle handling. Ritualer defineres som mentalt repræsenterede ordinære handlinger, blot tillagt en særlig status pga. superhumane agenteres mere eller mindre direkte intervention i ritualets handlinger. Dette beskrives som "The Principle of Superhuman Agency" og er direkte relateret til det andet centrale princip: "The Principle of Superhuman Immediacy", der postulerer, at ritualer, i hvilke superhumane agenter er direkte involveret, opfattes som vigtigere og mere centrale, end ritualer uden en sådan direkte intervention. På baggrund af disse principper organiseres de mentale repræsentationer af ritualer i indfældede strukturer, hvor ét rituals virkekræfter konstitueres i et andet ritual, fx præstens velsignelse forudsætter præstens vielse til præst etc. Klausen kritiserer Lawson & McCauley for at de to principper for ritualets organisering er afhængige af deres religionsdefinition, altså en cirkulær slutning. Hun finder også, at forfatterne har et problem med nativismen, da de svækker Chomsky og Sperbers stærke nativismen uden at forklare, hvordan kulturelle former kan være grundlaget for de postulerede rituelle strukturer (s. 119-120). Kapitlet afsluttes med en sammenlignende analyse af Pascal Boyers og Lawson & McCauleys kognitive teorier.

Klausen viser i kapitlet et godt overblik over nogle vanskeligt tilgængelige teorier, der forklares i et klart sprog, og hele bogens opbygning kommer til sin ret, da de indledende kapitler giver et godt grundlag for at forstå de kognitive teorier om religion.

Jeg har gemt kapitel 1 og konklusionen til en samlet behandling, da det er her Bodil Klausens eget bidrag til det kognitive studie af religion tydeligst fremgår. Jeg har valgt at hæfte mig ved to forhold. For det første Klausens insisteren på det udviklingspsykologiske perspektivs nødvendighed i studiet af religion. Teori om religion, religiøsitet og religiøse repræsentationer og handlinger *skal* være i overensstemmelse med, eller i det mindste ikke i modsætning til, generelle teorier om menneskets tilegnelse af repræsentationer. Dette indebærer dog ikke, og her er det andet punkt, at Klausen dermed plæderer for, at religionsvidenskaben kan nøjes med kognitive teorier! De kognitive undersøgelser skal i særlig grad kombineres med et sociologisk niveau à la Berger & Luckmann eller Giddens. Klausen foreslår i denne sammenhæng en analytisk opdeling i tre deskriptive planer: (1) et intra-individuelt plan, på hvilket undersøgelsen af individets opbygning af et betydningssystem finder sted, (2) et inter-personelt plan, hvor individet er i social interaktion med andre individer, med alt hvad det indebærer af forhandlinger om regler, normer etc., og endelig (3) et socialhistorisk plan, hvor betydning analyseres som manifesteret i sociale institutioner og sprog (s. 21). Da denne bog fokuserer på de kognitive videnskaber og deres anvendelighed i religionsvidenskaben, udfoldes dette analytiske perspektiv dog ikke. Alligevel er det et væsentligt korrektiv til en enøjet mentalistisk tilgang, der ikke inddrager diskursive, sociale og historiske perspektiver.

Jeg kan varmt anbefale bogen. Den er en fin indføring i flere forskellige kognitive teoridannelser, og giver en glimrende introduktion til de mest slagkraftige anvendelser inden for religionsvidenskaben. Samtidig kan bogen fungere som en slags opslagsbog, hvor man på få sider kan få et indtryk af en given teoridannelse.

*Jesper Sørensen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Jørgen Podemann Sørensen,  
*Det gamle Ægypten. Religiøse tekster,*  
Verdensreligionernes hovedværker,  
Forlaget Spektrum, København 1999,  
204 sider, 268 kr.

Endelig udkommer i nyere tid et større samlet udvalg af oldægyptiske religiøse tekster, ja, af oldægyptiske tekster overhovedet, på dansk. De pågældende tekster har ganske vist tidligere været oversat til et eller flere moderne sprog, men med komplicerede og ofte mere end tvetydige tekster som de oldægyptiske gælder det at jo flere (forskellige!) oversættelser jo bedre. Således er teksterne (bortset fra Sarkofagteksterne (kap. 2) og uddraget af Det Gyldne Æsel (kap. 15), der er oversat af hhv. Gertie Englund og Sam Wide), fortrinligt oversat af Jørgen Podemann Sørensen selv.

Den foreliggende bog er opdelt i en indledning (s. 7-47) med underkapitlerne "Mytologi", "Templerne og Kulten", "Dødelitteraturen" og "Trylleformularer", dernæst følger 15 kapitler (s. 48-177) med de forskellige typer religiøse tekster: "Pyramidetekster", "sarkofagtekster", "Af den dramatiske Ramesseumpapyrus", "Steler", "Hymner fra steler", "Kongens religiøse rolle", "Det daglige tempelritual", "Af Dødebogen", "Af Underverdensbogen Amduat", "Khonsureneps mytologiske papyrus", "Isis' og Nephthys' Klagesange for Osiris", "Af sejrsmiddagen for Horus i Edfu", "Isishymne i Philaetemplet", "Trylleformularer", "Isisaretologien", og endelig er der en Navne- og Begrebsforklaring (herefter 'ordliste') (s. 178-189) samt en tidstavle (s. 190f). Hvad jeg dog savner, og hvad især ikke-Ægyptenskyndige vel måtte savne, er et kort over Ægypten, der viser de lokaliteter, der omtales i indledning og tekster.

Indledningen, der er fyldig og fyndig, gennemgår først forskellige aspekter af den ægyptiske religion, med hovedvægten lagt på skabelsesopfattelsen og passagen fra kaos til kosmos, samt hvordan ritualerne virker, nemlig som "lyde fulde af virkning" – et citat fra den sekstende hermetiske traktat (s. 9), som Jørgen Podemann Sørensen bruger som motto hele bogen igennem. Desuden gennemgås de forskellige tekstgenrer fordelt som tempeltekster – dvs. kult- og ritualtekster – her gennemgås blandt andet billederne til Horusfesten i Edfu, dødelitteratur og trylleformler; og her forklares igen grundigt hvordan og hvorfor de forskellige tekstgenrer fungerer som 'lyde fulde af virkning' – på grundlag af de i de efterfølgende kapitler citerede tekster.

Dernæst følger selve teksterne, der nu stort set får lov til at tale for sig selv, dog hver genre med en lille indledning samt forklarende noter, og evt. ledsaget af billeder – idet der "i dette tekstudvalg er lagt vægt på at vise samspillet mellem billede og tekst i tempelrelieffer og illustrerede papyri" (s. 6) – enten fra manuskriptet eller tempelvæggen selv eller hentet fra en tilsvarende kontekst. Kun Khonsureneps mytologiske papyrus (kap. 9) kommenteres sideløbende, da den består af lige dele billeder, der kræver forklaring og tekst; og det er behændigt gjort, idet beskrivelserne af scenerne står med kursiv alternerende med selve teksten i ordinær skrift på en sådan måde, at man læser løbende og let uden abrupte skift. Genreinddelingen afspejler samtidig en kronologisk fremskridten i det tidsspand, teksterne strækker sig over: fra pyramideteksterne fra ca. 2200 f.Kr. til Isisaretologien ca. 2. århundrede e.Kr. Hertil endelig en afstikker til en koptisk trylleformular fra 6.-7. århundrede e.Kr.

I kapitlerne 1 og 2, om Pyramide- og Sarkofagteksterne, er hovedvægten lagt på den tidlige generation af Nigudekredsen, Shu og Tefnut. Men i betragtning af hvor stor indflydelse Isis (og Osirismyten) får i hellenistisk tid, Isis er jo netop den ægyptiske gud der er 'aktiv' længst, havde jeg gerne set, at Podemann Sørensen her også havde medtaget sådanne tidlige tekster, der refererer til Isis, for eksempel Pyr.tekst kap. 535 – og (især) Sark.tekst kap. 148, der kunne stilles op imod Osirishymnen fra Nye Rige (kap. 5), de Ptolemaiske tekster, der citeres i kapitlerne 11 og 13 (henholdsvis Isis' og Nephthys' klagesang og Isishymne) – og til en vis grad kap. 15 (Isisaretologien og Det Gyldne Æsel).

Man kunne undre sig over, at en så berømt tekst som den Store Atonhymne ikke er med, men valget af Hors og Sutis Solhymne er faktisk bedre, idet den er mere 'all round', hvorimod Aton-hymnen vel næsten er en art aretologi. Men hvis alle de tekster, der 'burde have været med', var med, ville vi stå med et værk af telefonbogskaliber: Et kraftigt fravalg er nødvendigt.

Kombinationen af noter og ordliste synes ikke gennemarbejdet: Der er dobbelt- og tripelforklaringer på noget i noterne, mens andet savnes både i noter og ordliste. Nogle ganske få eksempler: Nao-slangen forklares i noterne 20 og 28 og i ordlisten. Det samme gælder Mehet-urt (n. 25 og 43). Udtrykkene Djet og Neheh forklares i noterne 35, 37 og 42, men *ikke* i ordlisten, omend netop disse begreber er ret så vigtige. Først i note 123 kommer en forklaring på Desdes-søen. Den burde allerede være givet i en note '105a' (inklusive en forklaring på hvem "Herskerinden over Desdes-søen" er) på s. 119. Note 89 giver blot forklaringen "Herishef" på tekstens "jeg er den duelige vædder der er i Herakleopolis Magna" (tempelritualet kap.17). Herishef må man lede forgæves efter i ordlisten. Man kan så søge og få svaret under 'Vædder' sammesteds; men i note 102 kommer endelig en forklaring på hvem Herishef er. Hvorfor gaves den ikke straks i note 89? Eller i ordlisten. Ovenstående kunne synes som pedanteri, men det er nu lidt træls, når det som her drejer sig om en brugsbog.

Endelig et par rettelser: S. 154, l.4: i stedet for 'Maat' skal der formentlig læses 'Shu' (guddommen har skæg). S. 73 "vin fra Pelusium" er en anakronistisk - omend konventionel - oversættelse af *irp snw*: Lokaliteten Pelusium eksisterer ikke tidligere end sentiden, og er sikker i hellenistisk tid, mens den citerede tekst er fra 12. dynasti. Det er stadig ikke helt klart hvorfra præcis *irp snw* ('vin fra Senu' ville have været en bedre oversættelse)<sup>1</sup> stammer, andet end at det er en lokalitet i det Østlige Delta, ganske vist formodentlig i nærheden af det senere Pelusium, men Pelusium er det ikke!

Når der nu - som det hedder - er "lagt vægt på at vise samspillet mellem billeder og tekst i tempelrelieffer og illustrerede papyri", ville jeg godt have haft (endnu) flere - af de i øvrigt talrige - illustrationer, for eksempel til det daglige tempelritual - gerne den, der passer til hvert eneste kapitel i ritualet, også selvom det måtte synes himmelråbende ensformigt og kedsommeligt, thi netop dette ville med al tydelighed vise den ægyptiske stillestående fremadskriden. (jf. s. 27, 31 f). I det hele taget er kombinationen af tekster og billeder i bogen helt i ægypternes ånd.

Da templets pyloner skal ses som horisonten er det imidlertid ærgerligt, at der ikke er et frontbillede af en pylon - sammenstillet med en gengivelse af horisontbjerget - til tydeliggørelse af, hvordan og hvorfor pylonen er et billede på horisonten. Bortset fra det er indledningens gennemgang af templets anatomi sammenlignet med skabelsen og solopgangen (s. 20) utrolig spændende og så indlysende, at det på det nærmeste er en 'aha-oplevelse'.



Pylon



Horisontbjerget

<sup>1</sup> Jørgen Podemann Sørensen anvender generelt de klassiske/græske navne for ægyptiske lokaliteter i det omfang de findes - formodentlig af hensyn til læsere der ikke er 'lokalkendte' i oldtidens Ægypten: fx Busiris for Djedu, Heliopolis for Iunu, Buto for Imet etc. Og her altså også fælden Pelusium.

Når alt dette er sagt, står vi med en bog af betydelig værdi. Og når jeg er så kritisk, er det netop, fordi denne bog har været savnet længe, og fordi det vitterlig er en fortræffelig bog. Tekstudvalget er omfattende og dækkende (bortset fra de få eksempler jeg personligt savner), og kommentarerne er fyldige og letforståelige, noget som andre forfattere af bøger om (ægyptisk) religion burde tage ved lære af!

Det er først inden for de seneste år, at oversættelser til dansk af ægyptiske tekster så småt er begyndt at udkomme. Her står vi nu med en hel bog med danske oversættelser af spændende tekster, der for mange stadig virker mystiske, fordi de er skrevet i en fremmedartet skrift. Nu er de tilgængelige for alle, og med denne bog har Podemann gjort ikke blot religionshistorien, men også ægyptologien i Danmark en stor tjeneste.

Endelig må jeg som bibliofil sige, at Spektrum laver noget godt kram: Deres bøger er dels smukke og lækre (silk-look omslag), dels solide. De tåler at blive læst adskillige gange og at blive slæbt rundt med i rygsækken uden at blive leddeløse eller få slidte hjørner. Dette sidste er en vigtig detalje for en bog, der vil blive flittigt brugt.

*Annette Lerstrup, cand.phil.*

*Carsten Niebuhr Institutet, Københavns Universitet*

\* \* \* \* \*

Troels Engberg-Pedersen, ed.,  
*Den historiske Jesus og hans betydning*,  
Gyldendal, København 1998,  
181 sider, 178 kr.

I 1990'erne har man kunnet iagttage et vældigt opsving i den internationale Jesus-forskning. Selvfølgelig foretages der hele tiden studier i kilderne om Jesus, og der offentliggøres løbende arbejder om alle mulige aspekter af den historiske Jesus-skikkelse, hans forudsætninger, virksomhed, bevægelse og eftervirkninger. Alligevel er det i dag blevet almindeligt at regne med tre særligt intense perioder eller bølger i Jesus-forskningen: Den første bølge domineredes af den såkaldte *Leben-Jesu-Forschung* i sidste halvdel af det 19. århundrede; den anden bølge bestod i en gruppe Bultmann-elevs oprør i 1950'erne mod deres lærers tabuisering af den historiske Jesus, og den tredje bølge, hvis udgangspunkt man gerne daterer til 1985,<sup>2</sup> er stadig over os og ser endnu ikke ud til at ville ebbe ud.

Forunderligt nok er vi i Danmark ikke blevet nævneværdigt berørt af denne stærke *trend* i den internationale Jesus-forskning. Danske nytestamentlige forskere bryder sig tilsyneladende ikke om at studere og skrive om Jesus, formodentlig fordi de stadig med Bultmann-skolen mener, at den historiske Jesus er principielt utilgængelig for historievitenskaben, samtidig med at det anses for teologisk forkasteligt at beskæftige sig med denne skikkelse. Vi skal helt tilbage til 1962 for at finde en bog om Jesus af en dansk

---

<sup>2</sup> I 1985 udkom E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London), som med en vis ret ofte anses for at indlede den tredje bølge i Jesus-forskningen.

professor i nytestamentlig eksegesi: Børge Diderichsen, *Den historiske Jesus* (København). Der var her tale om en lille, fordringsløs offentliggørelse af en række forelæsninger på Folkeuniversitetet i København, der beskrev de eksisterende kilder om Jesus og de få historiske konklusioner, som disse tillader forskeren at drage. Man kunne have forventet at finde en fyldig fremstilling af Jesus-skikkelsen i Niels Hyldahls store bog fra 1993, *Den ældste kristendoms historie* (København). Bogen indeholder faktisk et stort afsnit (s. 70-157) med overskriften "Jesus". Imidlertid viser dette sig primært at indeholde fyldige diskussioner med den tidligere forskning, men kun yderst få selvstændige studier af kildematerialet. De bøger om Jesus, der faktisk er udkommet på dansk, er ikke af universitetsforskere, men af dristige forskere uden for universiteterne, først og fremmest Villy Sørensens *Jesus og Kristus* (København 1992).

Troels Engberg-Pedersen har derfor gjort danske læsere med interesse for den historiske Jesus en stor tjeneste med udsendelsen af den bog, der her skal anmeldes. Hans formål med at redigere denne bog er at præsentere enkelte vigtige eksempler på den Jesus-forskning, der i dag blomstrer så frodigt uden for Danmarks grænser. Som eksempler har han udvalgt bidrag af to af de vigtigste Jesus-forskere i dag: Gerd Theissen fra Heidelberg (i samarbejde med en elev, Annette Merz) og E.P. Sanders fra USA, som begge har markeret sig med vigtige monografier om Jesus.<sup>3</sup> Dertil kommer et bidrag af Halvor Moxnes fra Oslo og to danske bidrag, der har karakter af kommentarer til den nye bølge i Jesus-forskningen, dels en systematisk-teologisk kommentar af Jens Glebe-Møller og dels et indlæg af Geert Hallböck, der grundlæggende forholder sig kritisk til den nye Jesus-forskning. Dertil kommer en udførlig indledning af Troels Engberg-Pedersen, der giver en oversigt over de tre vigtigste faser i Jesus-forskningens historie, som han vel at mærke betegner, ikke som "bølger", men som "jagter".

Troels Engberg-Pedersen har skrevet et forord til bogen (s. 7-9) og en fyldig indledning med titlen *Gevinst og risiko i jagten på den historiske Jesus* (s. 11-49). Her gives læserne dels de nødvendige informationer om bogens bidrag og forfattere (s. 7-9 og 43-46) og dels en indføring i Jesus-forskningens historie med dens tre "jagter". Hovedvægten her ligger naturligt på den tredje bølge, som vi i dag befinder os midt i (s. 21-32). I forlængelse heraf præsenterer og kritiserer Troels Engberg-Pedersen Villy Sørensens Jesus-bog fra 1992 (s. 32-35). Dermed er udgiverens ambitioner dog ikke udtømt. Han ønsker selv at præcisere, hvad der er ret og vrang i nutidens interesse for den historiske Jesus (s. 7, 11-15 og 35-43). Han ser her to store og omstridte spørgsmål: Det historiske spørgsmål om Jesus' kontekst, virksomhed og program (hvor jødisk, hvor apokalyptisk og hvor politisk var den historiske Jesus?), og det "hermeneutiske" spørgsmål om den historiske Jesus' betydning for den enkelte forsker og "for os" i dag (s. 7 og 37-43).

---

<sup>3</sup> Gerd Theissen udsendte i 1977 den sociologiske undersøgelse, *Soziologie der Jesusbewegung* (München), som i 1979 udkom på dansk med titlen, *Jesusoverleveringen og dens sociale baggrund* (København). I 1996 offentliggjorde Gerd Theissen og Annette Merz *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (Göttingen), som i 1998 er udkommet på engelsk. Endelig har Gerd Theissen og Dagmar Winter i 1997 publiceret *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Göttingen). E.P. Sanders har i 1993 offentliggjort bogen *The Historical Figure of Jesus* (London).

Troels Engberg-Pedersen placerer sig nemlig – på linje med Geert Hallbäck – solidt i den danske tradition, der i forlængelse af Albert Schweitzers kritik af *Leben Jesu*-forskningen<sup>4</sup> er præget af dyb skepsis over for hele projektet “den historiske Jesus”. Han har et skarpt blik for de “farer”, der lurar på al Jesus-forskning, nemlig den, at forskeren på forhånd har forelsket sig i en eller anden ideologi, som han derpå søger at få “den historiske Jesus” til at legitimere. Til at betegne denne kritisable tilbøjelighed har Troels Engberg-Pedersen opfundet et nyt udtryk: *den fundamentalistiske kortslutning* (s. 14-15, 20-21, 27). Denne betegnelse dækker det kritisable forhold, at “man vil forankre noget, man selv går ind for, historisk for på den måde at give det autoritet; man vil finde et historisk fundament for det” (s. 47, note 4). Der er her tale om præcis det samme kritisable forhold, som Albert Schweitzer fandt i det 19. århundredes Jesuliv-forskning, og som siden er dukket op igen og igen. Der er al mulig grund til at være på vagt her, men den nyopfundne betegnelse kan og bør ikke vinde fodfæste, simpelthen fordi den er misforståelig og derfor upræcis. Det skal dog understreges, at Troels Engberg-Pedersen søger at holde sig fri af dén bultmannsk-hallbäckske “kortslutning”, der går ud på, at fordi kildematerialet til Jesus er spinkelt og problematisk, så må vi generelt og principielt afstå fra at arbejde historisk med Jesus-figuren. Troels Engberg-Pedersen ønsker at skelne mellem ideologisk legitimation og historisk forskning, og når blot denne sidste holder sig fri af det kritisable ønske om at ville forankre forskerens egen ideologi hos Jesus, så skal denne forskning selvfølgelig foretages – hvilket da også sker, uanset hvad vi her i Danmark i øvrigt finder på at mene om den sag. Jeg finder, at Troels Engberg-Pedersens indledning til denne nyttige lille bog er særdeles oplysende og klar, selv om han naturligvis ikke kan komme ind på alle problemer i Jesus-forskningen.

Bogens andet bidrag er Gerd Theissens (og Annette Merz's) artikel *Den kontroversielle historiske Jesus* (s. 50-71). Her går hovedforfatteren (G.Th.) uden omsvøb ret til sagen. Han begynder med Reimarus' afgørende nybrud i 1750'erne (s. 50-51), og bevæger sig derpå til drøftelsen af fire hovedspørgsmål i Jesus-forskningen: 1) Hvor pålideligt er kildematerialet? 2) hvor jødisk var Jesus? 3) hvor politisk var han? og 4) hvor “kristologisk” var han, dvs. hvor “højt” tænkte Jesus om sig selv? I drøftelsen af det første spørgsmål belyser Theissen kort og klart, hvordan man i den nytestamentlige forskning har bevæget sig fra den form- og redaktionshistoriske skepsis i Bultmannskolen fra 1920 til 1960 til en højere grad af anerkendelse af evangeliernes historiske pålidelighed (s. 51-55). På dette grundlag er der i dag opnået en betydelig grad af konsensus om, at den historiske Jesus (som vi kan rekonstruere på grundlag af de tilgængelige kilder) helt og fuldt er en jødisk skikkelse. Det tredje spørgsmål besvarer Theissen med, at “Jesus var ikke upolitisk, men han søgte ikke direkte politisk konfrontation” (s. 63). Endelig diskuterer Theissen det fjerde spørgsmål med det resultat, at Jesus nok må anses for at have næret høje tanker om sin egen rolle, men næppe har identificeret sig med den jødiske messias-skikkelse (s. 63-67). Theissens samlede tolkning af Jesus står således i skarp modsætning til den Bultmann-skole, som

---

<sup>4</sup> Jf. Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906; 2. udg. 1913 med titlen *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, som senere er optrykt adskillige gange, ligesom den er oversat til engelsk.

han selv er vokset op i. Theissen afslutter sit bidrag med nogle teologiske eller ideologiske overvejelser over spørgsmålet om, hvad denne historiske Jesus kan sige os i dag (s. 67-68).

Bogens tredje bidrag er af E.P. Sanders, *Jesus i historisk kontekst* (s. 72-102). Denne titel indebærer, at Sanders ikke primært drøfter en historisk rekonstruktion af den historiske Jesus.<sup>5</sup> Han tager derimod fat på den standende strid vedrørende de historiske forhold i Palæstina på Jesus' tid. Herskede der velstand og tryghed i Galilæa og Judæa i 20'erne og 30'erne? Eller var situationen præget af overbeskatning, økonomisk og politisk krise? Og i hvilken grad var hellenistisk-romersk kultur trængt ind i det jødiske Palæstina? Sanders' bidrag er et velfunderet forsøg på at føre vor "tids-historiske" viden om Palæstina på Jesus' tid à jour på grundlag af de sidste årtiers væld af især ny arkæologisk forskning. Svarende til indsigter, der opnåedes under det danske forskningsprojekt om hellenismen mener Sanders, at hellenistisk-romersk kultur kun i begrænset grad var trængt ind i de jødiske samfund i Palæstina. Samtidig argumenterer Sanders for, at Galilæa og Judæa i 20'erne var præget af økonomisk velstand og politisk ro, altså en ganske anden situation end den, som i 60'erne førte frem til det jødiske oprør mod Rom i 66-70/74. Endelig noterer jeg, at Sanders som den eneste af bogens forfattere slet ikke blander teologi, hermeneutik og Jesus' "betydning for os" ind i sagen, men strikte holder sig til undersøgelsen af de historiske spørgsmål.

Halvor Moxnes kalder sit bidrag *Jesus' galilæiske kontekst: Den historiske Jesus i forhold til hus, landsby og by* (s. 103-136). Det garneres med et imponerende opbud af moderne postmodernistisk teoretisk litteratur om fænomenerne "sted", "identitet", "betydning" og liminalitet" (s. 103-105, 109-111 og 122-125). Moxnes søger at rekonstruere den antikke, især galilæiske "husholdning", "klan" og "landsby" som de størrelser, Jesus under sin virksomhed så sig nødsaget til at bryde med (s. 111-125). Moxnes mener, at Jesus dermed brød med tidens "patriarkalske" familiemønster (s. 116-117). Moxnes bestemmer i denne forbindelse helt rigtigt Jesus-bevægelsen som "asketisk", hvorved den kommer til at fremstå som et eksempel på et fænomen, der var udbredt i hele den hellenistisk-romerske verden (s. 115). Forfatteren kombinerer disse undersøgelser med studiet af Jesus' lignelser (s. 128-130), hvilket fører ham til den indsigt, at Jesus både i sin praksis og i sine lignelser proklamerede Guds rige som et "alternativ til den herskende ideologi", som et frit "'repræsentationsrum', som forholder sig til de øvrige 'steder', som en udfordring til den 'rumlige praksis', der var etableret, og som en alternativ struktur" (s. 130). Det ses således klart, at Moxnes ikke mindst er interesseret i, hvad den historiske Jesus "betyder for os i dag".

Da Jens Glebe-Møller i sit bidrag, *Kristologi fra neden – eller den systematiske teologis interesse i den historiske Jesus* (s. 137-158), mindre diskuterer bogens hovedspørgsmål, "den historiske Jesus", end teologiens ofte smertefulde forhold til denne størrelse, vil jeg her nøjes med at henlede interesserede læses opmærksomhed på, at der i bogen er medtaget et indlæg, der eksplicit drøfter det spørgsmål om forholdet mellem teologi og historie, som Troels Engberg-Pedersen i sin indledning gør så meget ud af.

---

<sup>5</sup> I de to tidligere nævnte værker tolker Sanders Jesus som en jødisk eskatologisk profet med et rent jødisk fornyelses- og genoprettelsesprogram.



Bogens sidste bidrag er Geert Hallbäcks artikel *Den historiske Jesus som et teologisk projekt – en kritisk betragtning* (s. 159-181). Det er formodentlig medtaget, fordi vi her møder et standpunkt, der står i modsætning til bogens øvrige forfattere. Hallbäcks position er dog ikke ny, men består i en betagende trofasthed over for Bultmanns position (s. 172). Hallbäck søger at begrunde dette standpunkt på tre måder. For det første ved en kortfattet oversigt over Jesus-forskningen, som efter Hallbäcks mening belærer os om, at Albert Schweitzer havde ret i, at (næsten) alle Jesus-forskere “i virkeligheden” er ude på en historisk legitimering af deres ideologi/teologi. For det andet anviser Hallbäck et “alternativ” til den historiske Jesus-forskning, nemlig en litterær, “genrehistorisk” undersøgelse af de forskellige teksttyper i Det Ny Testamente. Endelig mener Hallbäck for det tredje, at den moderne Jesus-forskning udspringer af et teologisk behov, og at den er udtryk for “en omvendt doketisme” (s. 176). Så vidt jeg kan se, består dette tredje argument egentlig i en art præcisering af det første. Bortset herfra er det stærk kost om alle nutidige historiske Jesus-forskere at påstå, at deres “egentlige” motiver ikke er historiske, således som de selv hævder det, men “i virkeligheden” teologiske eller ideologiske. Hallbäcks hovedargument, som fremføres i begrundelse nr. 2, består imidlertid i en fatal logisk fejl- eller kortslutning. Hallbäck mener nemlig, at eftersom evangeliernes billeder af den “jordiske” Jesus er senere end de paulinske breves himmelske Kristus, så må de første være sekundære konstruktioner:

En almindelig historisk-kildekritisk betragtning bør således føre til den slutning, at evangeliernes jordiske Jesusskikkelse er en relativ sen konstruktion i nytestamentlig sammenhæng, der ikke har noget med en historisk – i betydningen “oprindelig” – Jesus at gøre (s. 170).

Hallbäck ser her på utilladelig vis bort fra det faktum, at evangelierne rummer mange forskellige Jesus-billeder, og at evangelierne er traditionslitteratur, der må antages at indeholde såvel ældre som yngre lag. Derfor bryder hans logik sammen, og hans modstand mod Jesus-forskningen står derefter tilbage som et rent ideologisk postulat.

Til sidst en kort afsluttende betragtning. Efter min vurdering ville det have været nyttigt, om Troels Engberg-Pedersen på forhånd havde sendt sin markante indledning til de øvrige bidragsydere, som så havde haft en mulighed for at forholde sig til hans hovedtese om den *fundamentalistiske kortslutning*. Som bogen foreligger, er det selvfølgelig underholdende, at alle dens bidragsydere, bortset fra E.P. Sanders, faktisk begår denne kortslutning, som udgiveren mener, at det i Jesus-forskningen drejer sig om for enhver pris at undgå. I tilgift til denne underholdningsværdi kan læsere af bogen regne med at få en fyldig præsentation af og repræsentative smagsprøver på den Jesus-forskning, som alle andre end vi bedrevidende danskere i disse år går så højt op i.

*Per Bilde, lektor, dr.theol.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*